

المناهج والأعراف العقلانية
في الإسلام

تحقيق
فرهاد دفتري

المنهج والأعراف العقلانية
في الإسلام

المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام

تحقيق
فرهاد دفتري

ترجمة
ناصر ميرزا

دار الساقى
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

Farhad Daftary (ed.), *Intellectual Traditions in Islam*
Published by I.B. Tauris & Co. Ltd, 2000
in association with
The Institute of Ismaili Studies
© Islamic Publications Ltd, 2000, 2001

الطبعة العربية
دار الساقبي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية
© Islamic Publications Ltd, 2004
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى ٢٠٠٤

ISBN 1 85516 765 4

دار الساقبي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولام)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ - ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

Saqi Books
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
The Institute of Ismaili Studies
42-44 Grosvenor Gardens, London SW1W 0EB

لذكرى المرحومين:

نورمان كالدر (١٩٥٠-١٩٩٨)

جان كوبر (١٩٤٧-١٩٩٨)

المحتويات

معهد الدراسات الإسماعيلية	٩
المساهمون في هذا البحث	١١
التمهيد: فرهاد دفتري	١٧
المقدمة: عزيز إسماعيل	٢١
١ - الحياة خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام: هيو كنيدي	٤٥
٢ - تساؤلات علمية وفلسفية: الإنجازات وردود الفعل في التاريخ الإسلامي: أوليفر ليمن	٦٥
٣ - المسالك والتحديات الترشيدية - العقلانية في الإسلام: محسن مهدي	٨٣
٤ - حدود العقيدة القويمة والراشدة (الأرثوذكسية) الإسلامية: نورمان كالدر	١١٣
٥ - الحياة الفكرية بين الإسماعيليين: نظرة عامة: فرهاد دفتري	١٤١
٦ - ناصر خسرو: مفكر فاطمي: أليس سي هنسبرغر	١٧٥
٧ - العقل والتجربة العرفانية عند أهل التصوف: آن ماري شيميل	١٩٩

- ٨ - بعض الملاحظات عن المحيط العقلائي الديني
أثناء عصر الصفويين في إيران: جان كوبر ٢١٩
- ٩ - هل المرأة نصف الرجل؟ أزمة نظرية المعرفة الذكورية
في الفقه الإسلامي: عبد العزيز ساشدينا ٢٣٧
- ١٠ - إسلام اليوم بين نهجه المتوارث والعولمة: محمد أركون ٢٦١
- المصادر والمراجع ٣١٥
- الفهارس
- فهرس الأعلام ٣٣٥
- فهرس الأماكن ٣٤١
- فهرس المصطلحات ٣٤٥

معهد الدراسات الإسماعيلية

أسس معهد الدراسات الإسماعيلية في العام ١٩٧٧، وكان الهدف من تأسيسه تشجيع الأبحاث والدراسات المتعلقة بالإسلام ودعمها، أكانت تاريخية أو مرتبطة بالمجريات والدراسات المعاصرة. كما أن الغاية من تأسيسه كانت أيضاً توضيح العلاقة التي تربط الدين الإسلامي بالمجتمعات والمعتقدات الأخرى. وتشجع برامج المعهد وجهات النظر التي لا تقتصر على دراسة التراث الديني الإسلامي فحسب، بل تسعى أيضاً إلى اكتشاف العلاقة التي تربط بين الأفكار الدينية، وصولاً إلى أبعاد أوسع للمجتمع والحضارة. وبالتالي، فإن هذه البرامج تشجع المقاربة المتعددة الأوجه للتاريخ والفكر الإسلاميين. كذلك يولي المعهد اهتماماً خاصاً بالأمور المعاصرة التي قد تنجم، بينما يحاول المسلمون ربط تراثهم بالأوضاع الراهنة.

تسعى برامج المعهد، ضمن الحضارة الإسلامية، إلى تأييد الأبحاث المتعلقة بتلك الحقول التي لم تحظ حتى اليوم إلا بالقليل من اهتمام العلماء. وتشمل هذه الحقول التعبيرات الشيعية الفكرية بشكل عام، والإسماعيلية بشكل خاص.

كما تستفيد برامج المعهد، في سياق التجمعات الإسلامية وإطارها، من الاطلاع على الثقافات المتعددة حيث تطبق التعاليم الإسلامية اليوم. وتنتشر هذه الثقافات المختلفة من الشرق الأوسط وجنوب آسيا وآسيا الوسطى وأفريقيا إلى المجتمعات الصناعية في الغرب. وهكذا فإن هذه البرامج تأخذ بعين الاعتبار الأساليب المختلفة التي تضع إطاراً للمثاليات والمعتقدات

والممارسات الدينية. ويتم تنفيذ كل ذلك عبر برامج ونشاطات ملموسة تقوم عدة أقسام في المعهد بتنظيمها. كذلك ثمة تعاون دوري بين المعهد ومعاهد أخرى تنشر في المملكة المتحدة. وتقع منشورات المعهد ومطبوعاته في عدة أبواب تختلف عن بعضها أو تتعلق ببعضها.

أ - أبحاث ومقالات عرضية تخاطب وتعالج العلاقة التي تربط بين الدين والمجتمع ليس من الناحية التاريخية فحسب، بل أيضاً من الناحية العصرية، مع الإشارة إلى الإسلام بشكل خاص.

ب - دراسات تركز على نواح معينة من الإيمان والثقافة الإسلامية، أو مقالات كتبها شخصيات إسلامية بارزة أو كتاب مسلمون.

ج - تنقيح نصوص مترجمة أو ترجمة نصوص جديدة.

د - ترجمة نصوص شعرية أو أدبية تعبر عن الميراث الإسلامي الثقافي القيم.

هـ - الأعمال التي تتناول التاريخ والفكر الإسماعيليين وعلاقة الإسماعيلية بالحضارات والمجتمعات والمدارس الفكرية الإسلامية.

و - محاضر المؤتمرات والندوات التي يراها المعهد.

ز - الأعمال والكاتالوجات البيبلوغرافية التي تدعم بالوثائق المخطوطات والنصوص المطبوعة ومصادر أخرى.

ويصنف هذا الكتاب ضمن الفئة السادسة والمذكورة أعلاه. ويهدف المعهد من خلاله ومن خلال كتب أخرى إلى البحث في مواضيع تهمة، وتحليلها. ومع أن كل الجهود ترمي إلى جعل المنشورات التي يصدرها المعهد ذات أهمية أكاديمية، فإن هذه المنشورات هي خليط لآراء وأفكار وتأويلات متباينة. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الآراء الواردة في هذه المؤلفات تعبر عن آراء أصحابها فحسب.

المساهمون في هذا البحث

محمد أركون

يُعتبر محمد أركون مفكراً إسلامياً رائداً ومعاصراً. وهو يتبوأ منصب بروفيسور بدرجة فخرية (إمريتس) للفكر الإسلامي في جامعة السربون - باريس ٣. وهو أيضاً باحث من الدرجة العليا في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وعضو في لجنة الحكم التي تمنح جائزة آغاخان للهندسة المعمارية، كما أنه أيضاً محرر الدورية آرابيكا. وإلى جانب العديد من المنح التقديرية التي أعطيت له وتفوقه في عدّة مجالات، عُيّن البروفيسور أركون ضابط شرف (ليجون دونور)، وضابطاً في أكاديميات بالميز. وقد ألف العديد من الكتب باللغات الفرنسية والانكليزية والعربية منها: مظاهر الفكر الإسلامي الكلاسيكي (باريس ١٩٦٣)، القيم الخلقية الإسلامية بحسب الماوردي (باريس ١٩٦٤)، الإنسانية العربية في القرن الرابع إلى العاشر الطبعة الثانية، (باريس ١٩٨٢)، قراءات من القرآن (باريس ١٩٨٢)، نقد الفكر الإسلامي (باريس ١٩٨٤)، الإسلام الأخلاقي والسياسي (باريس ١٩٨٦)، الفكر العربي (الطبعة الرابعة، باريس ١٩٩١)، إعادة التفكير في الإسلام (بولدر ١٩٩٤).

نورمان كالدور

كان نورمان كالدور (١٩٥٠-١٩٩٨) محاضراً من الدرجة العليا في اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة مانشستر. وقد درس «الشرقيات» في جامعة أكسفورد وحصل على درجة الدكتوراه من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن. وقد حلل كالدور كعالم مختص في القانون الإسلامي، النصوص الإسلامية الفقهية والقانونية القديمة في دراسات عديدة قام بها. وتشتمل الكتب التي نشرها على العديد من العناوين، نذكر منها دراسات في الفقه الإسلامي القديم (أكسفورد ١٩٩٣)، وأكثر من عشرين دراسة حول القرآن الكريم، التفسير، ومظاهر الفكر السني والشيوعي، نُشرت جميعها في مجلدات شاملة ومجلات علمية.

جان كوبر

كان جان كوبر (١٩٧٤-١٩٩٨) محاضراً (إي. ج. برون) للدراسات الفارسية في كلية الدراسات الشرقية في جامعة كامبردج، كما كان محاضراً زائراً في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. تلقى جان علومه في جامعة أكسفورد والمراكز الإسلامية التقليدية للتعليم في قم في إيران، حيث أمضى ست سنوات يدرس الفلسفة الإسلامية، واللاهوت والفقه. كان جان كوبر متمكناً من اللغتين العربية والفارسية، كما تتضمن منشوراته العديد من الترجمات لنصوص كلاسيكية وحديثة، نذكر منها: الأصول من الكافي للكليني، وكتاب التفسير للطبري الذي بات عنوانه بعد الترجمة: شروح وتعليقات حول القرآن الكريم (أكسفورد ١٩٨٧)، المجلد رقم واحد. كما كان المنقح لكتاب أهمية المخطوطات الإسلامية (لندن ١٩٩٢). كذلك شارك في تنقيح كتاب الإسلام والحداثة (لندن ١٩٩٨). وقد ظهرت ترجمات ودراسات مقتضبة أجراها حول المذهب الشيوعي في عدد من المجلدات الشاملة.

فرهاد دفتری

ترأس فرهاد دفتری دائرة الأبحاث والمنشورات الأكاديمية في معهد الدراسات الإسماعيلية. (وهو علامة مختص في الدراسات الإسماعيلية، والمنقح الرئيسي لسلسلة التراث الإسماعيلي والنصوص الإسماعيلية وسلسلة الترجمات التي صدرت عن معهد الدراسات الإسماعيلية. كما أنه مؤلف العديد من الكتب التي نذكر منها: الإسماعيليون: تاريخهم ومعتقداتهم (كامبردج ١٩٩٠)، خرافات الحشاشين: الأمور الغامضة المتعلقة بالإسماعيليين (لندن ١٩٩٤)، تاريخ الإسماعيليين المختصر: تقارير إسلامية (أدنبره ١٩٩٨). وهو أيضاً محرر ومنقح كتاب: الإسماعيليون في العصور الوسطى تاريخاً وفكراً (كامبردج ١٩٩٦). وقد تُرجمت مؤلفاته إلى العربية والفارسية والأردية، وإلى عدد من اللغات الأوروبية. وقد نشرت أيضاً العديد من مقالاته في موسوعي المعارف الإسلامية والإيرانية (أنسيكلويديا إيرانيكا)، حيث شغل منصب المحرر والمستشار الفخري. أما دراساته المقتضبة فقد ظهرت في مجلدات شاملة ودوريات علمية.

عزيز إسماعيل

كان عزيز إسماعيل في السابق عميد معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وهو حالياً واحد من أمنائه. وقد شغل لسنوات عدة منصب محاضر في الفلسفة والديانات في جامعة نيروبي - كينيا، وتسلم في ما بعد مناصب أكاديمية في عدد من الجامعات الأميركية، بما فيها جامعة شيكاغو ومركز دراسة الأديان العالمية في جامعة هارفارد. من مؤلفاته: بحث شعري في التجربة الدينية: السياق الإسلامي (لندن ١٩٩٨)، كما ساهم بمواضيع أثرت عدداً من المجلدات الشاملة.

أليس سي هنسبرغر

تشغل أليس سي هنسبرغر حالياً منصب المحاضر الزائر في معهد الدراسات الإسماعيلية. وقد شغلت في السابق منصب مساعد بروفيسور الديانة والفلسفة في كلية هنتر، في نيويورك، حيث حصلت مرتين على الجائزة التي تحمل اسم رئيس الكلية، تقديراً لامتيازها في دورها التعليمي. حازت الدكتوراة هنسبرغر على درجة الماجستير والدكتوراه من جامعة كولومبيا، إضافة إلى درجة بكالوريوس في الآداب التي نالتها من جامعة نيويورك، حيث تمحورت أبحاثها حول الدراسات الفارسية والعربية والإسلامية. هذا وقدمت هنسبرغر عدداً من المقالات في عدد من المؤتمرات الأكاديمية، إضافة إلى الكتاب الذي ألفته: ناصر خسرو: ياقوت بدخشان (لندن ٢٠٠٠).

هيو كنيدى

يشغل هيو كنيدى منصب بروفيسور تاريخ الشرق الأوسط، في جامعة سانت أندروز. وهو علامة مختص في التاريخ الإسلامي القديم، وله مؤلفات عديدة نذكر منها: الخلافة العباسية المبكرة: تاريخ سياسي (لندن ١٩٨١)، النبي وعصر الخلفاء (لندن ١٩٨٦)، إسبانيا والبرتغال المسلمتان: تاريخ الأندلس السياسي (لندن ١٩٩٦). أما دراساته المقتضبة فقد ظهرت في موسوعة المعارف الإسلامية، وفي دوريات علمية معروفة أيضاً.

أوليفر ليمن

يشغل أوليفر ليمن منصب بروفيسور في الفلسفة في جامعة ليفربول جون مورز، وهو أيضاً محاضر زائر في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. علامة مختص بالفلسفة الإسلامية في العصور المتوسطة، وله عدد من المؤلفات، أهمها: مقدمة للفلسفة الإسلامية الوسيطة (كامبردج ١٩٨٥)، ابن

رشد وفلسفته (أكسفورد ١٩٨٨)، الشر والمعاناة التألمية في الفلسفة اليهودية (كامبردج ١٩٥٥)، المفاهيم الأساسية في الفلسفة الشرقية (لندن ١٩٩٩)، كما أنه محقق فلسفة المستقبل (لندن ١٩٩٨)، ومحقق مشارك لـ تاريخ الفلسفة الإسلامية (لندن ١٩٩٦)، (مجلدين)، وتاريخ الفلسفة اليهودية (لندن ١٩٩٦). ونشرت للدكتور ليمن دراسات مقتضبة في موسوعة الفلسفة الآسيوية المرفقة (لندن ١٩٩٧)، موسوعة المعارف في الفلسفة (لندن ١٩٩٨)، كما نشرت هذه الدراسات المقتضبة في مجلدات جامعة وشاملة ودوريات عملية مرموقة.

محسن مهدي

محسن مهدي علامة بارز في الفلسفة الإسلامية والأدب، وهو بروفيسور جايمس ريتشار جويت الفخري (إمريتس) في اللغة العربية في جامعة هارفرد. نشر البروفيسور مهدي العديد من الأبحاث، إضافة إلى عدد من التحقيقات والترجمات لنصوص عربية كلاسيكية. من منشوراته: فلسفة ابن خلدون في التاريخ (لندن ١٩٥٧)، فلسفة أرسطو عند الفارابي (بيروت ١٩٦١)، كتاب الفارابي في الديانة ونصوص ذات علاقة بالموضوع (بيروت ١٩٦٨)، كتاب الفارابي في الأدبيات (بيروت ١٩٦٩)، ألف ليلة وليلة المستقاة من أول المصادر المعلومة (ليدن ١٩٨٤)، الاستشراق ودراسة الفلسفة الإسلامية (أكسفورد ١٩٩٠).

عبد العزيز ساشدينا

عبد العزيز ساشدينا بروفيسور الدراسات الدينية في جامعة فرجينيا، ومحاضر زائر في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. علامة في المنحى القانوني للإسلام، وكذلك في أخلاقيات الإسلام وسياساته. درس في الهند وكندا والمراكز الدينية المعروفة في إيران. كما أنه عضو صميم لمشروع «الجذور الإسلامية للتعددية الديمقراطية» في تنظيم CSIS المتعلق ببرنامج

الدبلوماسية الاحترازية، وهو أيضاً مساهم أساسي في مجهودات البرنامج من أجل وصل الديانة بالحاجات والقيم الإنسانية العالمية وذلك بهدف خدمة مبدأ السلام. له عدد من المؤلفات، منها: المسيانية الإسلامية: فكرة المهدي عند الشيعة الاثني عشرية، (ألاني - نيويورك ١٩٨١)، السلطان العادل في الإسلام الشيعي (أكسفورد ١٩٨٨)، مقدمة القرآن (أكسفورد ١٩٨٨)، الجذور الإسلامية للتعددية الديمقراطية (أكسفورد ١٩٩٩)، وساهم أيضاً بالعديد من المقالات والأبحاث العلمية التي نُشرت في دوريات معروفة.

آن ماري شيميل

آن ماري شيميل مفكرة ألمانية رائدة في حقل الدراسات الإسلامية، وبروفسورة (بصورة فخرية - إمريتس) في الثقافة الهندية - الإسلامية في جامعة هارفرد، كما تشغل أيضاً منصباً فخرياً في جامعة بون. مُنحت شيميل جوائز أدبية عدة وعدداً من شهادات الامتياز والتفوق، بما فيها جائزة جورجيو ليفي دلا فيدا في الدراسات الإسلامية (١٩٨٧)، ووسام فردريك روكرت تقديراً لترجماتها المميزة (١٩٦٥)، وكذلك جائزة السلام لاتحاد باعة الكتب (١٩٩٥)، ووسام الاستحقاق الكبير من الدولة الألمانية، بالإضافة إلى امتياز الهلال من الباكستان. نشرت أكثر من خمسين كتاباً تمحورت كلها حول الأدب الإسلامي، التصوف والحضارة. كما ترجمت إلى الإنكليزية والألمانية أعمالاً فارسية وأوردية وعربية وتركية. أما مؤلفاتها فهي: جناح جبرائيل: دراسة أفكار السير محمد إقبال حول الأمور الدينية (ليدن ١٩٦٣)، الأبعاد الصوفية في الإسلام (تشابل هل ١٩٧٥)، الشمس المنتصرة: دراسة أعمال جلال الدين الرومي (لندن ١٩٧٨)، الإسلام في شبه القارة الهندية (ليدن ١٩٨٠)، محمد هو رسوله (تشابل هل ١٩٨٥)، بروكاد لوانان تصور وتخيل الشعر الفارسي (نيويورك ١٩٩٢)، فك رموز الله: الدخول الخارق للإسلام (أدنبره ١٩٩٤).

التمهيد

أدى تطوّر الإسلام ليصبح إحدى أعظم الحضارات في العالم، إلى جعله موضوع العديد من الدراسات التي أجريت خلال العقود الأخيرة. ومع انتشار الإسلام خارج نطاق شبه الجزيرة العربية، مهد الإسلام، تداخلت فيه الثقافات والمجتمعات المختلفة فشكّلت العالم الإسلامي الذي نعرفه اليوم. تميّزت الحضارة الإسلامية بالفعل، مع إطلالة القرن العاشر الميلادي، بتنوع الحضارات الأدبية والثقافية في حقول علمية متعددة كعلم اللاهوت، والقانون والفلسفة، والأدب، والفكر الصوفي، والفنون والعلوم الطبيعية، وظهرت في الوقت نفسه العديد من التعابير والتأويلات للدين الإسلامي. ومن أجل مناقشة هذه النواحي، تم تنظيم حلقة دراسية تحت عنوان «المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام»، بإشراف «معهد الدراسات الإسماعيلية»، وقد استضاف مركز ملور في كلية تشرشل، جامعة كامبردج هذه الحلقة الدراسية التي دامت من ١٤ حتى ٢٠ آب/أغسطس عام ١٩٩٤.

وقد تم الاعتماد على هذه الحلقة الدراسية لإعداد هذا الكتاب، مع بعض الاستثناءات. فما كتب عن لسان البروفسور م. مهدي في الفصل الرابع، يعتمد على ما ألقاه في الحلقة الدراسية (سيمينار) التي سبق أن نظمها معهدنا في أكسفورد عام ١٩٩٠. أما البروفسوران م. أركون وأ. ساشدينا، فقد قررا أن يقدموا بحثين لم ينشرا من قبل، بدلاً من المحاضرتين اللتين ألقياها في كامبردج. أما بالنسبة إلى بحثي، فما هو إلا نسخة موسعة ومنقحة للبحث

الذي ألقته في الحلقة الدراسية في كامبردج .

وإنه من دواعي أسفنا الشديد أن نذكر وفاة مؤلفين شاركا في هذا العمل قبل أن يفارقا الحياة في العام ١٩٩٨ ، هما جان كوبر ونورمان كالدر . لجان (يحيى) كوبر تاريخ تعاون طويل ومثمر مع معهدنا، كما أنه قام على مدى سنوات بإعطاء دروس حول علم اللاهوت والفلسفة الإسلامية، مع التركيز على التشيع في الإسلام . أما نورمان كالدر فقد كان علامة بارزاً في حقل القانون الإسلامي والدراسات القرآنية، وقد خلف بعد وفاته المبكرة أعمالاً مهمة تتعلق بحقول اختصاصه . وتقديراً للجهود العلمية الجبارة التي بذلها هذان الزميلان، نهدي هذا العمل إلى روحيهما الطاهرتين .

أما المقالات الأخرى التي وردت في هذا الكتاب، في ما عدا الاستثناءات التي قمنا بذكرها، فقد تم نسخها على أشرطة ومن ثم تم تفرغها وتنقيحها . وقد أُعطي المؤلفون جميعهم، ما عدا جان كوبر، الفرصة لمراجعة ما كتب على لسانهم، في هذا الكتاب . وقد اعتمدنا في نقل الحروف الواردة في هذا المقالات إلى حروف اللغة العربية، على النظام المتبع في النسخة الجديدة للموسوعة الإسلامية (دائرة المعارف) مع التعديلات المتعارف عليها . من ناحية أخرى، تم الاستغناء عن الإشارات والعلامات الصرفية (ما عدا حرفي العين والهمزة) في كل الكتاب، ما عدا المسرد ولائحة المصادر .

من الجدير بالذكر، أن الدكتور عزيز إسماعيل، الذي نستهل هذا الكتاب بخطابه الرئيسي في المؤتمر، لعب دوراً رئيسياً في الفهم الإدراكي للمعنى التركيبي والفكري للحلقة الدراسية في كامبردج . أما محقق الكتب والمقالات المنشورة في المعهد، وهو كتب قاسم، فقد شارك أيضاً في مهمة إنتاج هذا الكتاب في جميع مراحلها أي منذ ولادة فكرة إنتاج هذا الكتاب حتى اكتمال فصوله كلها، ونشره . والحق يقال أن السيد كتب قاسم ساهم بجهوده الجبارة في إنجاح هذا الكتاب، وأود أن أسجل هنا تقديري وامتناني لجهوده

الجبارة. كذلك أود أن أشكر السيد فاروق ميتا لمساعدته في تنظيم هذه الحلقة الدراسية. وأشكر أيضاً السيد حميد حاجي لقيامه بترجمة مقال البروفسور أركون من الفرنسية إلى الإنكليزية. وختاماً، أود أن أشكر جوليا كولب التي أشرفت على تحضير النسخة المطبوعة لهذا المجلد الجامع الشامل ليصبح الكتاب الذي هو بين أيديكم اليوم.

ف. د.

المقدمة

عزيز إسماعيل

تُعقد هذه الحلقة الدراسية الخاصة (السمينار) في كامبردج، في حقبة تاريخية - لا أعني بالتاريخ العالم الإسلامي فحسب، بل أيضاً تاريخ الإنسانية جمعاء - حيث نشاهد من خلال هذه الحلقة الدراسية أن كل مفهوم يعكسه العنوان، هو موضوع تساؤل.^(١) لنأخذ أولاً مفهوم «الحياة الفكرية». ثمة علامات استفهام كثيرة حول المفكر والحياة الفكرية اليوم. أي موقع يشغل المفكر في المجتمع؟ هل هو عقائدي (أيديولوجي)، مفكر مؤيد أو مساند للفكر السائد والمنتشر هنا وهناك، أم يقتصر دوره على النقد فحسب؟ هل هو دور يدعو إلى التساؤل حول فرضيات العصر؟ وهل تشكل أروقة القوى المكان المناسب للمفكر؟ هل هذا هو المكان الذي يجب أن يتخذه المفكر مقرأً له؟ أم هل ينتمي إلى خارج أسوار المدينة، كما كان الأمر بالنسبة إلى أنبياء العهد القديم الذين نادوا في البرية، أي من خارج القوى والتصورات الفكرية السائدة؟

(١) ما ورد في هذا المجال لم يكن في جملته إلا مجرد نقل دقيق وشفهي للكلمة الرئيسية التي أُلقيت في اليوم الأول للحلقة الدراسية والعلمية التي جرت في العام ١٩٩٤. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار طبيعة هذه الحلقة الدراسية، فنجد أنها لم تكن أكاديمية بالمعنى الدقيق، إضافة إلى العوامل المحددة والمقيدة لأفق العمل، فقد جرت بعض الاستثناءات والحذوفات التي شملت التفاصيل الحقائقية والمنطقية، وما يتصل بشكل أو بآخر بهذا العمل، والتي كان ممكناً أن نذكر ويُشار إليها بطريقة أو بأخرى في هذا البحث.

لعلكم تتذكرون المثل المأثور، الذي يقول بأن النبي لا يكرّم في بلده أو من قبل قومه. في هذا القول المأثور، دلالة على المسافة التي تفصل بين المفكر وغيره من الناس. لكن إذا كان دور المفكر، يقتصر على النقض والتقضي، وتحدي ما يطلق عليه الألمان اسم زايتهجايسـت Zeitgeist، أي روح العصر، بغية فتح آفاق جديدة للتفكر والاحساس والكون والتصرف، فكيف للفرد أن يدرك مسؤولية المفكر تجاه المجتمع؟ هذه هي الأسئلة التي تطرح حول المكانة التي يشغلها المفكر في الحضارة والمجتمع. ثمة أسئلة مشابهة تتعلق بعقل الفرد وتفكيره: ما هي علاقة العقل بالشخصية والاحساس؟ أو ما هي علاقته بالطبع؟ ما هي علاقته بالإيمان؟ ما هو الدور الذي تلعبه الحياة الفكرية في تطوير هوية المرء وطبعه؟ ما هي العلاقة التي تربط العقل بالمرآت العادية، وكذلك بعواطف الحياة وأحزانها، وبمشاعر الصداقة والحب، وكذلك بناحية لا تقل أهمية عما ذكر وهي علاقة المرء بالخالق؟ إلى أي مدى يؤثر العقل على دور الفرد في المجتمع؟ وإلى أي حد يساهم الوعي العقلاني، الذي غالباً ما يكون ملازماً للوعي النقدي، في تيسير هذه المشاركة للمرء في المجتمع، وإلى أي حد يعيق هذه المشاركة؟ وكيف يرتبط الفرد بالمجتمع من خلال نشاطاته الفكرية؟

هذه التساؤلات كلها تتعلق بالفكر. الآن دعونا نتناول المفهوم الثاني الذي يظهر في عنوان هذه الحلقة الدراسية، وهو عبارة التقاليد. ما هي هذه التقاليد التي على الفرد أن يتمسك بها في عالم يتعرض فيه المرء، كما هو الوضع اليوم، ليس لمجموعة معينة من التقاليد فحسب، بل للعديد من التقاليد. فالعالم اليوم يتصف بكونه يشتمل على العديد من التقاليد، كما تتداخل فيه الكثير من التقاليد بعضها ببعض. فضلاً عن ذلك، فإن وسائل الإعلام الالكترونية الحديثة جعلت مختلف تقاليد العالم تنتشر بطريقة فريدة وفورية ومباشرة في كافة أصقاع الكرة الأرضية. في ظل ظروف مماثلة، كيف يمكن للمرء أن يتشبث بسياق تاريخي معين؟ أي شريط أو مسلك من

بين هذه المفاهيم والسُّنن يرتبط بالآخر، أو بالأحرى كيف لهذه السُّنن أن ترتبط الواحدة بالأخرى، بحيث تصبح هذه الخيوط في نهاية المطاف قابلة لأن ينتج عنها نسيج أو قماش واضح المعلم يمكن المرء من أن يقول إن هذا الإنتاج هو فعلاً إنتاجي أنا فقط؟ بناءً على ذلك، أين لهذا الإنسان أو الفرد أن يتجه محاولاً أن يجد معنى لوجود، ومكاناً أو بنية اجتماعية يمكن أن ينتمي إليها، أو كيف لهذا المرء أن يجد التفسير الشافي لكلمتي «أصالة» و«هوية ذاتية» (يمكن أن يجعلاني أتطرق إلى سلسلة من التساؤلات الأخرى)؟ هذه هي المسائل المحيرة والغامضة التي تحيط بمفهوم التقليد. ويكمن خلف هذه المسائل، سؤال جوهري، عصري في كينونته، لا يتعلق بالتقاليد وكيفية اختيارها، بل بإمكانية التمسك بها في عالم يشهد تغيراً مستمراً.

من جهة أخرى، قد يتساءل المرء: ما هو مستقبل الماضي في عالم يتغير بسرعة؟ عالم مشبع بثقافة الإعلام العالمي والفوري؟ ما هو دور التاريخ في هذه الحالة؟ وإذا لم يكن هنالك من ماضٍ، ولم يكن للماضي من مستقبل، إذاً، فكيف للمرء أن يفكر بالحاضر والمستقبل؟

ينبغي أن أوضح هنا ما الذي أعنيه من إثارة هذه التساؤلات. أنا لا أتحدث عن الوقت العام والموضوعي هنا، ولكنني أتحدث عما يمكن تسميته بالوقت غير الموضوعي. من الناحية الموضوعية، ثمة زمن ماضٍ وحاضر ومستقبل. ثمة وقت تشير إليه الساعة، ولكن ثمة وقت آخر في حياة المجتمع هو الوقت التاريخي، وقت يتعاطى المرء من خلاله بأمر الحياة، فيتمسك بما ورثه عن أجداده ويحمله معه إلى المستقبل. وهذا الأمر صحيح ولا ينطبق على المستقبل فحسب، بل على الأفراد أيضاً، لأن لهذا الفرد تاريخ حياة. ولا يتبين الإنسان أهمية التاريخ الحياتي، إلا حين ينتقل من مرحلة إلى أخرى من حياته، كالانتقال إلى مرحلة الشيخوخة مثلاً، (أو حتى مرحلة الشباب)، فينظر إلى الخلف إلى المرحلة التي خاضها

من عتبة المرحلة التي سيخوضها، فيجد أنه سلك فيها منوال ذويه وأسلافه. وهكذا تربطه علاقة جديدة بأهله وذويه، فلا يتمنى لو أنهم على حال مختلفة عما كانوا فيه. وبشكل عام، فإن المرء قد يرحب، في هذه المرحلة الحياتية، بمشاعر الانتماء والارتباط بالعصور الغابرة، التي تمثل بدورها، العلاقة أو المرحلة التي ينتظر عودتها. فالأجيال الماضية والسابقة تؤمن وتعطي عصبها الحياتي وجزءاً من روحها، للأجيال التي لم تصل بعد. وهكذا، فإن المرء يخلق، كما يقال، دورة أو دائرة الحياة التاريخية.

أما مرحلة الشباب، فهي مرحلة حرجة في التاريخ الحياتي، حيث يقارن فيها الإنسان، ما مرّ من حياته بما هو آت. والأهم في هذه المرحلة، هو العلاقة ما بين الحياة التاريخية للمرء والتقاليد التي تقع خارج نطاق حياته، أي الثقافة. فعلاقة الشاب الحالية أو السابقة بالتقاليد، هي إما علاقة دفاع أو تحدّ. فهم إما يتوقون إلى تلقي الارشادات وإما يتلهفون إلى مجابهة ما يقال لهم.

في هذا السياق، ما هي العناصر التي تكوّن ما يسمى بالاعتمادية أو التابعة - ما نحن بصدد هنا ليس قضايا تتعلق بالعائلة فحسب، بل قضايا تتعلق أيضاً بالثقافة والدراسة والتعليم، ودور المدرسة ومكانتها كمؤسسة في المجتمع -.

ثمة نموذجان للمدرسة، ولكنهما شديدا الاختلاف. نموذج يصور المدرسة مخيماً عسكرياً وآخر يصورها ملعباً. المدرسة التي تشبه المخيم العسكري، هي تلك المدرسة التي قد التحقق بها معظمنا، نحن المجتمعين هنا، ولا تختلف عما يسمى في إنكلترا بالمدرسة العامة *public school*، مع أن هذا النموذج من المدارس يتسم بجو من اللعب يشوبه نوع من القسوة والصرامة. وتطبق مبدأً خاصاً قائماً على الايمان بأن الولد، أو لنقل الابن، هو والد الرجل. بمعنى آخر، تعتبر هذه المدارس أنه ينبغي على الولد

الصغير أن يكون أكثر رشداً من الراشد نفسه، وعليه الانصياع لمتطلبات التعلم الموضوعية. يجب عليه أن يتعلم كيف يكرس حياته لأداء واجباته، والالتزام بالقواعد الموضوعية. النوع الآخر من المدارس المختلف تماماً هو الذي يتبنى بكل جدية النظرية القائلة «إن العمل وحده من دون اللعب يجعل من جاك ولداً بليداً». إلا أن النظريات المتحررة الحديثة المتعلقة بالثقافة تبالغ في تطبيق هذا المبدأ، ويغدو المثل المذكور أعلاه «إن مزاوله اللعب بكثرة تجعل من جاك ولداً ذكياً» مثلاً محرفاً (إذا استطعنا قول ذلك) ليست له إلا دلالة واحدة، وهي أن الانضباط أمر يجب تحاشيه بأي ثمن.

هذا هو المنحى الثقافي اليوم الذي ينأى عن التقاليد ويعطي الطفل الفرصة لـ«اكتشاف ذاته» وتشكيل معارفه وآرائه الخاصة، مع غياب القيود/السلوك التي/الذي قد تفرضها/تفرضه عليه الظروف الخارجية.

عندما كنا أطفالاً، كنا مبرمجين ومطيعين إلى درجة أنه لم تتسنّ لنا ملاحظة شوائب المنهج التعليمي الرسمي الذي خضعنا له، والذي بات يعتبر اليوم «قمعياً» لتركيزه على الفرد أكثر من تركيزه على المجتمع. يجب أن ننتبه عند التفكير ملياً بهذا، إلى أن الثقافة ليست إلا التعبير المصغر للمجتمع بشكل عام. إن النموذج التربوي الذي أقوم بانتقاده، يؤدي في نهاية المطاف إلى ما يمكن أن أسميه استبدادية استغراق الفرد بالتفكير. وغالباً ما يبدو على الأشخاص الذين يتحلون بهذه الخلفية الثقافية، الشوق لنظام يبين لهم ما هو عليه العالم وما هو موقعهم في هذا العالم، وما المفروض أن يقوم به الفرد في هذا العالم.

إن هذا الشوق، بكل اختصار، هو محاولة بحث عن الموضوعية، أو بشكل أوضح، البحث عن علاقة موضوعية. ويسهل التوصل اليوم إلى النظام الموضوعي، خاصة بالنسبة إلى الشاب أو الشابة، وذلك بواسطة طريقتين مختلفتين. الأول هو طريق العمل والجهد، والثاني هو طريق التربية والثقافة. فالعمل، كاحتراف أو كمهنة، يجعل الفرد على علاقة بعالم من الأفكار

والمهارات والوسائل. المهم هنا أن أغلب الرجال والنساء لطالما وجدوا عبر التاريخ، أنفسهم من خلال الأعمال التي قاموا بها، أكانت صيد الحيوانات أو حراثة الأرض، أو تربية الأطفال، أو تشغيل الآلات، أو مختلف المهن ذات الطابع الاقتصادي، أو السياسي أو التنظيمي، التي تسهل سير العديد من المهن الأخرى. وهكذا، فخلال معظم الفترات التاريخية، بدا أن هذه الأعمال كانت تقتصر على أقلية معينة أو على مؤسسات أعلى مكانة. وهكذا، فخلال معظم الفترات التاريخية، كانت الأمور السياسية تُترك للحكام، والأمور الدينية للكهنة والعلماء. أما الأمور الثقافية فكان يعهد بها إلى الشعراء والفنانين والكتاب والفلاسفة الضليعين في العلوم.

بيد أن هذه العلاقة تغيرت في العالم الحديث. وقد حصل هذا التغير منذ ثلاثة قرون تقريباً، مع اندلاع الثورة الصناعية، وانتقال الفرد من العمل في المنزل أو المزرعة أو المخزن الصغير، إلى العمل في المصنع. وقد كان الدكان أو المخزن الصغير يعتبر مصلحة تديرها عائلة، فيشكل بالتالي امتداداً للمجتمع. ولكنها ليست الحال بالنسبة إلى المصنع الذي لا يشكل امتداداً للمجتمع البشري. لذا نجد اليوم أناساً يقولون «إنني أجد الرضى الاجتماعي خارج العمل وليس في العمل نفسه».

من هذا المنطلق، تختلف أساليب التعبير الشخصي في ما بينها باختلاف قطاعات الحياة. وتقف وراء هذا الاختلاف أسباب عديدة، أصبحت تشكل مجتمعة مميزات التاريخ الحديث. وهي تشمل أتمتة العمل والعوامل الترشيديّة في مزاولة العمل التي سارت متشابكة الأيدي مع نهضة التجارة والصناعة العصريتين. وقد نجمت عن ذلك نتيجتان، هما انقسام المجتمع إلى قطاعات مختلفة، وانقسام شخصية الفرد بالتالي إلى أدوار متعددة.

نتيجة لهذه التحولات والتغيرات التاريخية، فإن فرص العمل المتاحة في عصرنا لا تترك للفرد مجالاً للتعبير عن ذاته، كما هي الحال في العالم الغربي الذي يزخر بدور السينما، أو قاعات العزف الموسيقي والمسارح، أو

حانات المشروبات والمقاهي. لكن هذه المؤسسات المتمثلة في المسرح (تياترو) وقاعة العزف الموسيقي، باتت تنقصها اليوم أيضاً روح المجتمع التي كانت سائدة ومعروفة سابقاً. فقد كانت فِرَق العزف الموسيقي تنتشر في البيوت وليس في قاعات الموسيقى. كما كانت حفلات الأوبرا عبارة عن مناسبة يلتقي فيها الناس لتبادل الأحاديث. ويكفي أن نطلع على أعداد سابقة صادرة في القرن التاسع عشر لصحيفة التايمز البريطانية مثلاً، لنجد كمّاً كبيراً من الاعتراضات والشكاوى حول طريقة الغناء في الأوبرا التي كانت تُعتبر كثيرة الضوضاء، مما كان يؤدي إلى حرمان جمهور المستمعين من فرصة التحدث مع بعضهم البعض. لكن الوضع تغير اليوم ولم يعد هناك من هوية لهذه النشاطات التي باتت نشاطات مجردة بدلاً من كونها اجتماعية.

أما في العالم الثالث، فبإمكان الفرد أن يجد اتجاهين أو نزعتين مختلفتين. فمن جهة، نشاهد انتشاراً واسعاً لأشكال الفن الجميل وسبل الترويح عن النفس، وهي بطبيعتها إما مجتمعية أو اجتماعية. فهناك مثلاً، الأشكال الموسيقية الصاخبة مثل حفلات كوالي، التي تحمل طابع المجتمع، وتتداخل فيها الجوانب الاجتماعية والروحية والفنية. كما أن ثمة شكلاً دينياً - سياسياً آخر، للتعبير عن الذات، وهو ما نجده في المسجد والمدارس الدينية المعروفة بـ«المدارس» وكلليات الدراسة اللاهوتية. ويمارس بعض هذه المؤسسات الكثير من النشاطات التربوية في المجتمعات الإسلامية. وتحث هذه الظاهرة على بعض الشرح والتبيان.

إن أحد أسباب هذا الاتجاه أو النزعة، يتعلق بانتهاكات الحداثة التي تؤدي بدورها إلى وضع تغريبي واعتزالي، ويتطلب هذا الوضع بدوره البحث عن الأشكال الاجتماعية التي تجسد ما يعتبر قيماً أخلاقية وروحية. هنالك أيضاً، بالطبع، مشكلة التربية أو الثقافة والعلم. ولا تنتشر في الغرب الفرص العلمية فحسب، بل الفرص العلمية التي تتبعها إمكانية الانخراط في عمل ما، أي تتوفّر بمعنى آخر في الغرب، فرص اكتساب المهارات والفرص المناسبة

لتمرينها وصلفها. ولكن عندما لا تتوفر أي إمكانية لفرص التثقف والتعلم، أو عندما يجد شخص أتم دراسته أن مجهوداته كانت في غير محلها، أو أنها لم تكن مثمرة، ولم تعطِ كفاءته مردودها، يشعر بالإحباط. قد يشعر الفرد بالاكتماء الذاتي لو أن تلك الكفاءة أعطت ثمارها، وتيقن من أنه فعلاً ينتمي إلى المجتمع عن طريق ممارسته لتلك المهارات التي اكتسبها. ولكن عندما يدرك الفرد أن كل ما قام به ذهب سدى يصاب بخيبة الأمل، وكأنه غُزل وأُخرج قسراً من مجتمعه. هنا بالضبط، يكمن شعور الشباب اليانع بالخواء المعنوي، وتظهر معالم غربتهم ضمن مجتمعهم بالذات. وما يحدث في العالم الإسلامي اليوم، ما هو إلا نوع من المظاهر الشائعة في العالم الثالث بشكل عام، في البلاد الأفريقية والآسيوية أيضاً في الشرق الأقصى، ولو أنه ليس بالأهمية نفسها.

وتعتبر إحدى أهم مشاكل التاريخ الحديث، نشوء الأيديولوجيات الديكتاتورية. ولعلّ الأيديولوجيا الأهم التي ظهرت في العالم الإسلامي، والتي بقيت لفترة معينة تتحكم بالشعب وتؤثر فيه، ولا سيما في العناصر الشابة، كانت القومية التي ترافقت مع قدر من الاشتراكية، حقيقة كانت هذه الاشتراكية أو صورية. ونادراً ما كانت هذه الأيديولوجيات تنجح في تأمين العدالة والتضامن الاجتماعيين، لذلك كانت مصحوبة بخيبة الأمل. وكنتيجة لهذا الوضع، ظهرت فجوة في هذه المجتمعات: فجوة في المعاني، لا بل أزمة معانٍ. ولطالما تم تفسير «الأصولية» أو ما يُسمى «الأصولية الإسلامية» في هذه البلاد بشكل أفضل عند أخذ العوامل السياسية بعين الاعتبار. ولكن العوامل الثقافية تكمن خلف المشكلة السياسية. لذلك على الواحد منا، أن يأخذ بعين الاعتبار الجانب الثقافي، وليس الناحية السياسية فحسب، ليتوصل إلى الفهم التام للمشكلة. إذ إنه بغض النظر، إن كانت العقيدة دينية أو علموية - زمنية، فالمقصود منها ربط الفرد بالمجتمع بشكل خاص وبالكون بشكل عام. وتمثل الأيديولوجيات حاجة الإنسان إلى عقيدة موحدة، إلى

شيء يقول له أولاً ما هو هذا العالم الذي يعيش فيه، وثانياً مكانة الإنسان ودوره في هذا العالم، وثالثاً ما هي المبادئ التي تتحكم بأعمال الإنسان وتنظم سلوكه في هذا العالم. ولذلك، فإن الأيديولوجيا هي عبارة عن ظاهرة ذات طابع شمولي. وهي تجيب عن العديد من التساؤلات التي سبق أن طرحها الفيلسوف كانط حول تراتب الأشياء، على نحو: «من هو الإنسان؟ ما هو دوري ومكاني في العالم؟». والأهم من هذا السؤال أو ذاك: «ماذا أعمل، أو بالأحرى ماذا سأعمل؟». ويمكن أن ننوه هنا إلى أن السؤال الأخير متعلق بالمبادئ الأخلاقية.

ويجب التمييز ضمن العقائد بين ما أطلق عليه المحلل والطبيب النفسي إريك ه. إريكسون، الديكتاتورية والشمولية. يمكن تحديد الشمولية، من الناحية السلبية، بأنها عبارة عن غياب عدم الترابط أو التشرذم - التفكك. وهي تعبر عن المفهوم الذي يعتبر الشخص مرتبطاً بالكون، أي مرتبطاً بأبناء جنسه، وأن مختلف عناصر ذاته تتحد في ما بينها لتكوّن شخصيته. كما أن هذه الناحية المميزة تمثل ما يفيد وفي بأن هذا الإنسان متصل ومرتبطة بالكون، وأنه متصل أيضاً بزملائه من بين البشر المتواجدين على هذه الأرض، وكذلك يظهر تماسك مختلف الأجزاء المتواجدة ضمن نفسه بالذات وترابطها، مما يؤدي إلى تأمين وحدوية الشخصية. أما بالنسبة إلى الاستبدادية الفكرية (توتاليزم totalism) التي تشتهر ويشار إليها غالباً بالأصولية، فهذه الاستبدادية في النظر إلى الأمور، أو لعنا نقول الشمولية أو التمامية لهذه النظرة الكمالية، تشير وتدلل على تواجد نظام موحد للفكر الذي يوضح ويفرض كل شيء، وفضلاً عن ذلك تعرض وتقدم تمييزاً حاداً وبارزاً ما بين عالمها الخاص بها وبين العوالم الأخرى، بين المفروض أن يتلازم ويتواجد حتماً ضمن فلكها الخاص بها وداخله، وما هو موجود خارج هذا الفلك. وتصر هذه النظرة الكمالية على أنه لا يحق لما هو موجود خارج فلكها، أن يدخل عالمها الخاص بها، كما أنه لا يتم التخلّي عما هو خاص

بها، مهما تكن النتائج. هذا الفصل المتشدد والمتصلب بين ما هو في الداخل وما هو في الخارج، يشكّل بدوره منحى انقسامياً ذا طابع ثنائي. وهذا المنحى متواجد في كل العقائد التي تؤمن بشمولية أفكارها وكماليتها فقط. كما أن هذا المنحى أو لنقل هذه النظرة إلى الأمور، ظاهرة ومتواجدة في تصور الغرب للإسلام وكأنه نقيض أو مضاد لكل المواقف والمقومات الحضارية عند الغرب (نعني أوروبا وأميركا بشكل عام)، كما أن هذه الثنائية في تقسيم النظريات إلى صالحة وغير صالحة، متواجدة أيضاً في التحديد المطلق والشامل للإسلام، وهو تحديد يعارض كلية ما يوصف بأنه ملازم للحضارة الحديثة.

من المهم أن ندرك أن هذا التحديد الشمولي للإسلام، هو بحد ذاته حديث العهد. وبالرغم من استناد هذا التحديد إلى التاريخ، إلا أنه يركز على التاريخ بشكل كبير. لقد كان الفكر الإسلامي أو الثقافة - الحضارة الإسلامية تاريخياً - عبارة عن ظاهرة مركبة، أي نتيجة العديد من التأثيرات الفكرية، ومشابهة لنهر كبير تدفقت فيه روافد وفروع نهريّة عديدة. من المؤكد أن لهذه الظاهرة وحدة مركزية يغلب عليها أيضاً طابع النزاهة المركزية، وهي ظاهرة يصعب تحديدها. فنحن مثلاً عندما ننظر إلى الفنون الجميلة، أو الفن بشكل عام عبر العالم الإسلامي، نجد أن هذه الفنون تتشارك في مواصفات عديدة ومعينة تجعلنا ندعوها فنوناً إسلامية. إلا أن التنوع في هذه الفنون كبير، وكذلك المؤثرات الآتية من جميع بقاع الكرة الأرضية.

قبل المتابعة، أود إضافة عدد من النقاط التوضيحية. غالباً ما نلاحظ أنه عندما يقول الناس إنهم يبحثون عن تبرير يهودي لمشاكل العالم المعاصر، أو تبرير مسيحي أو إسلامي، فإنهم يعبرون ضمناً عن رغبتهم في أن تدوم معتقدات الدين الذين يبحثون ضمنه عن تبرير. لكن ثمة فرقاً كبيراً واضح المعالم بين هذا العُرف المنهجي والرغبة بإحلال هذا العُرف، وبين ما أسميه

العرف أو المنهج من جهة، والعرف التقليدي^(*) أو المنهجي من جهة أخرى. إن فكرة العرف أو المنهج، ليست وليدة هذا المنهج للمعتقدات الدينية. ففكرة المنهج أو العرف الاعتقادي التي هي عبارة عن مسلكية ومنهجية المعتقدات، إن صح التعبير، قد وُلدت خارج إطار الإجراءات المتعلقة بعقد الزواج، فهي تنبثق عن الطلاق بين القيم المثالية والمجتمع حيث كان مفروضاً أو متوقعاً أن تسود هذه القيم المثالية التي هي حاصل الطلاق بين الماضي والحاضر. وفي الحقيقة، فإن المجتمعات التقليدية التي لها مسالك ومناهج عقائدية دينية متعارف عليها، تمثل ذلك النوع من المجتمعات حيث لا تتواجد فكرة المسلكية أو المنهجية، أو بمعنى آخر هي خالية منها.

ففي العالم الإسلامي مثلاً، تعليقات وأحاديث تدور منذ خمسين عاماً تقريباً، تتعلق بالمنهجية أو المسلكية الإسلامية، وتتعلق بالتراث الإسلامي أيضاً، وهلم جراً. ومهما يكن الأمر، فإن هذه المشاغل الفكرية هي بطبيعتها حديثة العهد. فالفيلسوف الألماني مارتن هايدغر يعرض صورة واضحة وساطعة لما أنا في خضم الحديث عنه هنا. فإن المطرقة التي يحملها فنان مبدع بين يديه، تختلف تماماً عن المطرقة التي يحملها عامل ليصلح عطياً ما. فعندما تكون المطرقة بين يدي فنان مبدع، تكون امتداداً لجسمه، أي أنها تغدو جزءاً منه ويغدو هو جزءاً من المصنع، وبالتالي جزءاً من الاقتصاد الذي يشكل المصنع عنصراً من عناصره. لكن ما إن تبدأ هذه المطرقة بالتكسير، فإنها تستحيل إلى أداة تفحص وتدقيق. عندئذٍ، ينظر إليها كمجرد

(*) لا بد من إيراد ملحوظة بشأن المعنى الملائم للكلمة الإنكليزية الواردة في أصل هذا الكتاب، وهي tradition، وهي غالباً تذكرها المعاجم والاستعمالات الشائعة وتعتبر عنها بكلمة تقليد، وجمعها تقاليد. ولكن نظراً إلى أننا نبحث هنا التعاليم الروحية المستقاة من القرآن الكريم والأحاديث والأخبار النبوية، مما جعلنا نتحاشى استعمالها إلا أحياناً عندما تكون صفة لأمر معين، وسبب ذلك راجع إلى كون فعلها قلَّد، واسم فعلها أو فاعلها مقلد، ومفعولها مقلد، وجدنا أن استعمالها قد يشير إلى أن هناك جانباً من المحاكاة والتشبه، وكلمات الله حاشى أن تقلد أو تقلد (المترجم).

أداة، بينما كان الفنان الصانع، يستعملها بشكل غير واع كجزء منه يساعده في إبداعه. وهكذا، إذا ما واجه الاقتصاد أي مشكلة، وواجه المصنع أي صعوبات، فعندئذ يصبح كلاهما موضع الاهتمام والتدقيق، علماً بأنهما لم يخضعا في السابق لهذا النوع من الاختبار. كذلك المنهج أو المسلك الاعتقادي (أو دعنا هنا نستعمل تعبير التقليد اختصاراً)، يصبح مصدراً للقلق وكذلك للحنين والاهتمام ويتوقف عن العمل، وليس حين يبقى سارياً. من هنا يمكننا القول إن فكرة المنهج أو المسلك الاعتقادي لا يمكن البحث عنها في المجتمعات المنهجية أو المسلكية. كما أنه لا يحصل المرء في المجتمعات المذكورة على التوجه الفكري الذي أطلقت عليه، في هذا المجال، اسم المنهجية أو المسلكية.

إن قياس عصر منهجي ذي طابع مسلكي معين، يكمن في مقدار الحياة الذي بإمكان هذا التحديد أو التقييم أن يأخذه بدون تحفظ (كأن هذا التحديد هو مجرد قضية مسلم بها)، وبالمقابل وبشكل مغاير، ذلك المقدار من الحياة الذي لا يمكن لهذا التحديد أن يأخذه بدون تحفظ، أو لم يكن بإمكانه أن يأخذه بدون أي تحفظ أو تلكؤ. وفي هذه المسافة التي تفصل ما بين هذين النوعين للمجتمع، يكمن الشَّبه والتقابل مع المسافة التي تفصل ما بين العالم الذي كان يوماً ما مهيمناً عليه من قبل أثينا أو القدس أو مكة من جهة، والعالم المهيمَن عليه من قبل واشنطن، أو طوكيو أو لندن أو باريس - بعد عصر الامبريالية - وبقية المدن في ما تبقى من العالم، وهي التي تُعتبر وكأنها ملحقة أو تابعة لتلك العواصم الرئيسية. وحتى لو أن هذه المجتمعات التي تدور حول المدن الحديثة أرادت أن تستعيد السيطرة الروحية على القدس أو مكة، فإن ما تعرضه وتبيّنه هذه المجتمعات من خلال هذا التصرف، لا يعني أو يشير إلى تقاريرها ومجاورتها لهاتين المدينتين العريقتين في قدمهما، بل إن كل ما تفصح عنه هو حنينها النابع من بُعدها عن هاتين المدينتين العريقتين.

لنتطرق الآن إلى ملحوظات عامة جداً. لقد بدأت بحثي بالقول إن كلاً من المفاهيم المتضمنة في عنوان هذه الحلقة الدراسية، لا يشكل عنوان بحث، بل سؤال معين بحد ذاته. فحياة العقل أو الفكر هي بحد ذاتها سؤال، وفكرة المنهج أو المسلك تشكل أيضاً سؤالاً. وكذلك الأمر بالنسبة إلى فكرة الإسلام الذي يُثير بحد ذاته التساؤل. ماذا نعني بالإسلام؟ وما هي علاقة الماضي بالحاضر في الإسلام؟ إن أحد أهداف هذه الحلقة الدراسية، هو تحديد هذه المسائل بشكل أدق، لأن الدقة في شرح هذه المسائل، وفي إثارة الأسئلة المناسبة، تختصر في هذا الصدد نصف المعركة. دعونا لا ننس أنه خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام، كانت شروح طبيعة الإسلام محطّ تضارب في الآراء حول التفسيرات المختلفة، التي لم تكن بعد قد توصلت إلى مستقر صلب، بحيث توضع كل المفاهيم والنظريات في مكانها اللائق والمناسب. لذلك، فإن المنحى التفكيري الذي يقول بأن مفاهيم الإسلام سبق أن وفرت الأجوبة لكل سؤال يجابه في التاريخ، وإن كل ما بقي هو تطبيق وتنفيذ لهذه المفاهيم، هو اعتقاد ومنحى خاطئان وقصور في فهم حقيقة التعاليم الإسلامية.

بادئ ذي بدء، ما حدث، حقيقة، في التاريخ، هو أن فترة التوسع العربي - الإسلامي الهائل وحكم العرب لمناطق واسعة في العالم، تعتبر بالنسبة إلى مفاهيميات التاريخ ومعانيه فترة وجيزة. لقد أثار ذلك الحكم العديد من الأسئلة حول كيفية تنظيم سياسة الأمم والشعوب والأفكار والقيم، وحول القانون وتنظيم المجتمع. كما أن هذا الحكم أثار أيضاً قدراً لا يستهان به من التنوع في أمور الحكم وما يرافق ذلك من اعتراضات. فمنذ أوائل الفتح العربي، ظهرت معالم الاختلاف الواسع حول مسألة السيادة، وكيفية إدارة مناطق الحكم العربي - الإسلامي بحيث تكون هذه الإدارة ذات صفة شرعية روحياً وزمناً (تجدر الإشارة هنا إلى أن التمييز والتفريق بين المقولتين حول إدارة هذه الممالك لم يتما فعلاً إلا في الفترات المتأخرة للحكم الإسلامي).

وأعتقد أن ثمة العديد من الدلائل التي تشير إلى أن النظرة الشيعية حول هذا الأمر، والتي تتمحور حول الإيمان بأن سلطة الحكم تكمن في «أهل البيت»، أي عائلة النبي محمد، بدأت على ما يبدو في الزمان المبكر للإسلام، علماً بأنه لا يمكن تجاهل نظرة أهل السنة حول هذا الأمر، التي يشارك فيها أيضاً أصحاب الاختصاص في دراسة التاريخ الإسلامي الذين يُعرفون بالمستشرقين في بلاد الغرب (المعني هنا أوروبا وأميركا بشكل عام). إن النظرة العامة لهؤلاء المستشرقين الغربيين أنهم تعاطوا بشكل أوسع مع المصادر التاريخية لأهل السنة. وتطابقاً مع هذا الاعتماد على هذه المصادر، كان المجال أوسع لاكتمال معالم هذه النظرة وتوصلها إلى اكتساب صورتها الحالية. وهكذا، فقد كانت هنالك فترة اختمار وتكوين، مما يجعل أحدنا يسمي، بشكل مناسب، هذه الفترة التي أعزو إليها التاريخ الكيفي والمتحرّر العهد أو العصر التكويني للإسلام.

من منظور تاريخي من خلال الظروف المؤاتية آنياً، يتبين لنا أن كل المجتمعات التي نبتت من منطقة وإقليم البحر الأبيض المتوسط - وأعني هناك كل المجتمعات وليس فقط المجتمعات الإسلامية، ما عدا الحضارتين العظيمتين للهند والصين اللتين لهما تاريخ مختلف - تشترك بتراث حضاري ثلاثي الأوجه. الوجه الأول هو إرث الإيمان أو العقيدة التوحيدية التي تؤمن بالوحي المنزل في الكتاب المقدس، وهو ما يطلق عليه محمد أركون اسم «مجتمعات أهل الكتاب». أما الوجه الثاني لتلك المجتمعات، فهو ذو طابع إغريقي - روماني. ولم تكن الحضارة الإغريقية القديمة بالطبع ذات طابع توحيدي، فقد كانت تركز على الشعر والفلسفة وممارسة الشعائر على دور المسرح (التياترو) من دون شك. الوجه الثالث في هذا الترتيب للعالم الحديث، هو إرث عصر التنوير الذي بزغ في أوروبا خلال القرن الثامن عشر الميلادي، والذي سبقته ومهدت له أحداث عصر الإصلاح والنهضة الحديثة. إلا أنه يجب ألا ننسى علاقة القرابة في هذا النطاق، والخلفية

التاريخية بين المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية، التي تتركز، مجتمعة ومنفردة، على الإيمان بالوحي المنزل، وتربط معاني الوحي بالنص المكتوب. لكن التعاليم والمعتقدات المسيحية، لا تعتمد على الكتاب لتفسير كلمة اللوجوس، أي الله، بل إنها تجد أن هذه الكلمة تتمثل بشخصية يسوع المسيح. يعد أن الإسلام، يعتمد على الكتاب المنزل لتفسير كل شيء.

يجدر بنا في هذه المناسبة أن نورد بعض الملحوظات العامة عن القرآن. فمن جهة أولى، يُعتبر القرآن حلاً تاريخياً لمشكلة تاريخية. ولكننا عندما نتعامل مع القرآن وكأنه نص متعلق فقط بالماورائيات، فإننا نتخطى الحقيقة التي تقول بأن القرآن كان استجابة لأحداث تاريخية حقيقية. ولكن القرآن في معالجته لمعضلات التاريخ المعاصر يقدم حلاً أوسع وأعظم لوضع الإنسان وحالته في الكون. وبهذا المعنى، يعتبر القرآن نصاً شاملاً. وهو يدمج ويجمع الإشارات والمعاني كلها برعاية مفهومية الإله الواحد. ففكرة، أو بالأحرى مفهومية وحدانية الإله وفرديته، تجمع وتشمل بذاتها كل المعاني. ولولا هذا العامل الجامع والشامل لتبعثرت وتفرقت تلك المعاني كلها. فهذه الطريقة عالج القرآن مشاكل الوقت الراهن، وكذلك المشاكل والقضايا المتعلقة بالوضع الإنساني بشكل عام. فإذا اكتفين نحن ببساطة بالنظر فقط إلى المفهوم الأساسي لما يسميه القرآن «الآيات»، والمجرى العام لأخبار القرآن وأحداثه، وذلك التعبير الذي نحن على إمام به، فعند ذلك تتبين الأمور المقصودة بالنسبة إلى الناحية التعيينية والتحديدية لآيات هذا النص. ولكن في الوقت نفسه نجد أن ذلك التعبير ذاته يُستعمل كإشارة إلى مظاهر الطبيعة. مرة ثانية، ينظر القرآن إلى التاريخ وكيفية معالجة قضايا المصيرية المتعلقة بما أصاب الأمم الغابرة من عوامل القضاء والقدر، فيورد هذه الأمور كإشارات و«رموز» تعبر عن العناية الإلهية. وبذلك، يدخل القرآن بشكل فاعل وفعلي ما يمكن أن نسميه منهجية تقييمية لكتابة تاريخ الكون، ويشير إلى الكون وكأنه نص مكتوب. والقرآن ذاته هو النموذج البارق

والرئيسي للكيفية التقييمية لكتابة تاريخ الكون. وبذلك، يحول القرآن الآيات والعلامات المشيرة إلى الوجود، إلى خريطة، فيدمج مختلف مظاهر العلم وأوجهه التي تعرّضنا لتجاربيها، والتي ساهم أيضاً في تجاربها الصحابة المعاصرون للنبي محمد، ويحولها إلى عالم ذي معان متحدة وشاملة.

هناك موضوع أو عنوان آخر أود التعليق عليه بكل اختصار، هذا الموضوع يتعلق باللغة الرمزية. الناحية أو النقطة المعينة التي تتبادر إلى ذهني، هي تلك التي تشير إلى وجود فارق واضح بين اللغة الرمزية الروحية الدينية من جهة، واللغة العقائدية الدينية من جهة أخرى. فهناك تمييز مؤكد بين الدين الروحي والدين العقائدي، وبين الإيمان الرمزي - الذي يُبقي كل الأمور المنفتحة، والتي ترعى مبدأ التعددية في المعاني، لأنه لا يمكن تقييد المعنى الرمزي بعقيدة أو بصيغة ما - وبين نظام المعاني المغلقة. وكما يبدو، فإن التفريق والتمييز بين انفتاحية الوجه الرمزي وانغلاقية الدين العقائدي، يستحقان الأخذ بعين الاعتبار، حيث يمكن لنا التحدث عن هذه الأمور وأن نبقى في نظام المعتقدات الدينية الأخرى أيضاً، لكنني أكتفي بالتعليق في نطاق الإسلام فحسب.

أما العنصر الثاني للتراث الثلاثي، فهو ذاك المتعلق بالفلسفة الإغريقية (اليونانية)، التي ساهمت بنظام فكري معين. في الحديث عن الفكر والعقل، يجدر بنا أن نتذكر أن القرآن نفسه، يمثل العقلنة الترشيديّة بشكلها العملي لأنها تقف في وجه المنحى الأسطوري. ونجد في القرآن اللغة الرمزية، التي يُعبّر عنها بالقوى الخارقة الطبيعية المتمثلة بالملائكة والجن، وهكذا دواليك. ومهما يكن الأمر، فإن القرآن متحفظ جداً بالنسبة إلى مفهومية المعجزات. فهو يذكر كيف أن قريشاً، وهي تطالب بالمعجزات، يرسلها وينزلها الله إثباتاً لنبوة محمد. إلا أن القرآن يرفض بشكل قاطع التوقعات المرافقة للمعجزة المطلوبة، ويكتفي فقط بالإشارة إلى آيات الله الظاهرة في الكون الطبيعي والتاريخ البشري. لذلك، يتبين لنا وجود الناحية الابتعادية عن السحر

والمعجزات، والاكتفاء بالعقلانية الترشيدية التي تتطابق وتتقابل مع ما حصل للبنية الاجتماعية التي جاءت بها دعوة النبي محمد.

بزغت الفلسفة في الحضارة الإغريقية عن طريق أفلاطون وأرسطو معبرة عن الطريق الأفضل للوصول إلى الحقيقة. فقد تجلت مثالية العقل أو الفكر بشكل مرموق في المجتمع الإغريقي القديم بشكل مشابه للمبدأ التعبدي الورعي القائم على مخافة الله، والمطلوب ممارسته من قبل معتنقي الأديان التي تدعو إلى وحدانية الله وفردانيته. لهذا السبب، نشاهد في التاريخ كيف أن مفكري الإسلام وجدوا أنفسهم بعد قرون عديدة من وفاة النبي محمد على اتصال بالتحذارات الفلسفية التي فتح أبوابها الإغريق، وكان عليهم أن يواجهوا الفروقات المتواجدة بين هذه التقاليد الفكرية اليونانية من جهة، وعادات الأديان الموحدة ومسلكياتها، التي كانت تركز على اتساع مضامين الشرعية المرتكزة بدورها على شرعية النصوص المنزلة، بالتقابل مع قول الفلسفة الإغريقية وإيمانها بأن العقل هو مفتاح الحقيقة، من جهة أخرى.

ولكن اللافت والأكثر أهمية، يكمن في جهود الأقلية المتمثلة بهؤلاء الشامخين في مكانتهم الفكرية، باعتبارهم عمالقة العقلنة في الأديان السماوية الثلاثة، بدءاً بحقل السيادة الإسلامية، والذين درسوا الفلسفة وكان المنحى التسامحي نابعاً من طبيعتهم وتوجهاتهم العقلانية، فعملوا على إحلال هذه الروح التوفيقية المنبعثة من طبيعة توجهاتهم الفكرية. وقد شمل هذا العامل التوفيقى أموراً لم تُعرض وتُبَحِّث بعدُ بشكل كافٍ وشفافٍ، يتعلق مجملها بما يمكن تسميته اللاهوتية السياسية: لاهوتية المشاركة الحياتية، أو لنقل الحياة بمجملها في الجالية الإنسانية أو المجتمع البشري. أما ما كان يهدف إليه فلاسفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد، فهو تسليطهم الأضواء على وحدة الحقيقة (والتوصل إلى الوحدة الفكرية في آخر المطاف). ونحن نأخذ هذه الوحدة بعين الاعتبار، وطرق الفكر وممراته من جهة، والتحذارات المسلكية

في الإيمان المتمركز على المرجعية الشرعية والوحي المنزل، فمن المتوجب أن يتم تمييز أحدهما عن الآخر وإيجاد الوجه الترابطي بينهما.

أما الطريق أو الممر العقلاني في فكر هؤلاء الفلاسفة، الذين رددوا بكل وضوح أصداء أفلاطون في هذا النطاق، فهو ذلك الطريق المفتوح أمام النخبة من أصحاب الأهلية والقابلية الفكرية الذين يملكون وحدهم القدرة على عبور هذا الممر العقلاني. أما بالنسبة إلى جماهير الناس، فهي بحاجة إلى من يبسط لها ويصوغ تلك الحقيقة نفسها بأسلوب يغلب عليه الاعتماد على الوسيلة التخيلية، وبذلك تصبح هذه الحقيقة سهلة الفهم والإدراك بالنسبة إليهم. وتعتمد هذه الوسيلة على اللغة المجازية أو الرمزية، والأمثال، والاستعارة، والرموز، والحكايات، والروايات التي تُسرَد بأسلوب قصصي.

من جهة أخرى، تجدر الإشارة إلى أن النبي محمد كان موهوباً بشكل لا مثيل له، ليس بالمقدرة على إدراك الحقيقة فحسب، بل بكونه يملك المقدرة التي تمكنه من التعاطي مع الجماهير. بمعنى آخر، كان يتمتع بمقدرة على تبسيط الحقيقة باستعمال لغة التخيل الخلاق، التي هي اللغة الوحيدة القادرة على تحريك الجماهير الشعبية، ليصبحوا أداة طيعة بيد الحاكم، واللغة القادرة على بعث الطمأنينة في نفوس المجتمع الإنساني، مؤمنة لهذه الجماعات البشرية رفاهيتها وسعادتها.

إلى هذا الحد من البحث، فإن الفلاسفة لا يوافقون على أية محاولة لتعريض الجماهير لـ«رياح» الفلسفة. فقد اعتقد الفلاسفة أن محاولات كهذه تؤدي إلى الدمار والهلاك. فالعقلنة غير المهضومة جيداً بالنسبة إلى الجماعات البشرية وغير القادرة على التحكم بهذه العقلنة، تقود هذه الجماعات إلى الضياع وفقدان إيمانها، وحيال تعلقها بتحدارات معتقداتها ومسالكها. وعند ذلك يُحرمون من الراحة وعنصر تخفيف وقع الآلام التي تترافق مع ممارسة العقلنة. أما ما ذكر أعلاه، فقد كان بمثابة استجابة خاصة

بالنسبة إلى العلاقة بين الفلسفة والمناهج التحدارية للمعتقدات التوحيدية. التطور الرئيسي الثالث الذي شهده التاريخ في ما يتعلق بهذه المسألة، هو عصر التنوير. ترمز العقلنة في هذا المجال إلى شيء مختلف تماماً عما سبق ذكره. يمكن القول إلى حد ما إن عصر التنوير أعاد الإصغاء إلى التراث الفلسفي الكلاسيكي، لكن النموذج الساري المفعول به هو ذلك النموذج المصاحب للعلم الحديث. فعلم نيوتن زودنا بهذه الصيغة أو النموذج الداعم لمعرفة كل البشر، ولكل الفعاليات الإنسانية. قد جمع فلاسفة القرن الثامن عشر الميلادي بين الدين في أوروبا، من بين أشياء أخرى، وانحراف الإكليروس وكذلك سلطة كنيسة الروم الكاثوليك. أما ردة الفعل على ما كان يُعتبر تاريخ الظلم الديني والغموض (انعدام الشفافية)، فقد جاءت من مختلف المناطق والأصقاع. فقد كانت هناك الثورة الفكرية المرافقة لعصر التنوير، وقبل ذلك كانت هناك فترة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر، والتي كانت، على ما أعتقد، واحدة من أهم أحداث التاريخ الإنساني عندما قام لوثر بترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العامية والمتعارف عليها بين الجميع والمعروفة بالفرنكولار، والتي وفرت للإنسان العادي فرصة الوصول إلى النصوص والكتب الدينية التي كانت محتكرة سابقاً من قبل الإكليروس.

أخيراً، تجدر الإشارة إلى أن الدولة أو السلطة الوطنية لعبت دوراً هاماً في كل هذه الأحداث والتطورات، فقد قضت على هيمنة سلطة الكنيسة آنذاك. ويشبه ذلك ما حدث في العصر الحديث من إلغاء الخلافة السنية في العام ١٩٢٤، على يد كمال أتاتورك (في تركيا)، وتشكيل دولة عربية بعد انسحاب القوات البريطانية والفرنسية من المناطق المنتدبة في الشرق الأوسط. كما كان لفترة الإصلاح الديني والثورة الفكرية دور هام في التأثير على جانب من مفاهيم الإسلام في عصرنا الحاضر.

هذه التحدرات أو التقاليد الثلاثة - أي تحدرات وتقاليد الإيمان بوحدانية

الله، والفلسفة الإغريقية وعصر التنوير - تعرّضت في العصر الحاضر، ظاهراً أو ضمناً، للضغط والتساؤل حول معتقداتها ومسالكتها الدينية والدينية. وثمة أسباب عدة لهذا الأمر، أكتفي بالإشارة والتلميح إلى القليل منها. أحد هذه الأسباب مفاده أنه في ظل تعددية ثقافات العصر الحديث، يصعب علينا تحليل أي من هذه الثقافات تستحق الإيمان بها، على حساب الثقافات الأخرى. وإذا ما حصل الأمر فإن هذه الثقافة ستواجه الخطر، أو التحدي الناجم عن مبدأ النسبية. النسبية تقول إن كل العقائد والأفكار والقيم ممكن شرحها وتفسيرها بالإشارة أو الرجوع إلى الزمان أو المكان. لكن إذا ما كانت كل الأفكار والقيم معرضة إذاً للتفسير، فعند ذلك يجد المرء أن ثقته بنفسه في دعمه وتأييده لثقافة واحدة أو أي من الأعراف والسنن، ستصاب ببعض الضعف. وتنعكس هذه المعضلة جزئياً في ما نراه اليوم في إنكلترا، وكمثل على هذا الوضع تضارب الآراء والتخاصم حول مسألة المدارس، هل عليها واجب تدريس الأديان العالمية بشكل حيادي، ومن دون أي تحيز، أو بمعنى آخر من دون اتخاذ أي موقف ديني معياري. هل هذا الوضع يعني أن مهمة التثقيف الديني تتركز على تزويد المجتمع بالحقائق، أو هل تنحصر هذه المهمة فقط بغرس الأديان بمعتقدات ما؟ هنالك من يقول إن مجرد غرس الأديان في ذهن ولد يانع، يعني نوعاً من التلقين وفرض الآراء على هذا الولد. وهنالك بالمقابل من يصّر على أن التعليم الديني المتّصف بالحياد التام، أي مجرد نقل الحقائق عن الأديان الأخرى، لا يمكن وصفه بأنه تعليم ديني.

وثمة مشكلة أخرى في عصرنا الحاضر تتعلق بعلاقة الفرد بالمجتمع. في أواخر العصر الغربي الحديث، كان النموذج السائد ينص على المواقف الواجب اتخاذها بالنسبة إلى الثقافة. من هذا المنطلق تبدو الثقافة أشبه بمتجر كبير للأفكار والقيم والمعتقدات، حيث يُفتح المجال أمام المرء كي ينتقي ما يشاء من القيم، بما يلائم ذوقه وليس بما يناسب ويتفق مع الجوهر

الموضوعي، حيث تتحكم رغبة الفرد بالأمر، ويكون الحاكم النهائي لما يختاره. لذلك، فإنني عندما أقرر العيش بطريقة معينة ما، فإن هذا القرار غير ناجم عن كوني أملك التبرير اللازم الذي يخولني ويدفعني إلى الاعتقاد أن ذلك القرار يتماشى مع المصادقية الموضوعية، أو أن صلاحية ذلك الخيار قد دُرست تماماً كي تتحكم بما أقرره. لا، إن المتحكم النهائي في اتخاذ القرار هو رغبتني في ما اخترته. فالحرية تسير يداً بيد مع الرغبة، ورغبة الفرد هي التي تحسم في آخر المطاف الأمور وتقرر ما هو الحق وما هو الباطل. إن هذا النموذج هو الذي يفترض إدراكاً للفردية مختلفاً عن النماذج التي احتل مكانها. وبالرغم من أن هذه الظاهرة - ظاهرة تحكم الرغبة بالخيار - قد تبدو وكأنها تتماشى مع الميل الشعوري والتحرري، لكنها في الآن نفسه تكمن فيها إمكانية التعرض لأزمة خلقية أو معنوية. فعندما يخضع تأكيد القيم الأخلاقية للاختيار الشخصي، يصبح الأمر وكأنه لم يبق أي شيء آخر سوى الخيار الذي يملئ ويقرر كيف ستكون أخلاقيات العصر وفوائده. فالمجتمع الذي يركز على هذا التفكير لا يؤلف وحدة وظيفية ذات خصائص لا يمكن استمدادها من أجزائها لمجرد ضم بعضها إلى بعض، فيعتبر الكل أكبر من مجموع الأجزاء. وقد كانت الجماعة تشغل الحضارات أو الثقافات السابقة، وتأتي في الترتيب الأول. أما الترتيب الثاني فقد كان محفوظاً للأفراد. كان أفراد الجماعة يحصلون، كما يقال، على مصدر وعصب حياتهم من المجتمع. لكن المجتمع بات يعتبر في الوقت الحاضر وكأنه حاصل أو نتاج قرارات فردية تجتمع لتشكيل وتُنتج إحدى المعضلات الثقافية والفكرية الرئيسية في العصر الحاضر.

في الإجابة، أو على الأقل في طرح هذه المسائل، ومحاولة استكشاف هذه القضايا التي تمثل الحاجة الآنية في عالم اليوم، تلعب الأديان والمعتقدات الموحدة دوراً كبيراً، إلا أن هذا الدور لا يصبح فاعلاً ومؤثراً إلا في ظل ظروف وأحوال معينة. وأحد هذه الظروف، هو الحاجة الماسة

إلى التوصل إلى تبادل التقدير المشترك بين هذه الأديان التي تؤمن بإله واحد، وتتشارك منبعاً أو أصلاً واحداً، وتطلق عليها تسمية الأديان الإبراهيمية. فالاهتمام بهذا التراث المشترك، أي التراث الإبراهيمي الذي يؤلف منبع القضايا والمشاكل المشتركة ومصدرها، هو في غاية الأهمية، خصوصاً بالنسبة إلى المسلمين الذين يعيشون كأقليات دينية في عالم الغرب.

الطرف أو الحال الثانية، تتمثل في أن تلتزم هذه الأديان السماوية الموحدة بمبدأ التعاطي والتعامل بجدية مع العالم العصري، وهذا يعني ضرورة فهم هذا العالم على حقيقته، وليس الابتعاد عنه. فالمقولات والبيانات اللاهوتية التي تقول بأن العالم الحديث ما هو إلا الأمر المناقض لما علمتنا إياه التحذارات والمسالك الروحية والإسلامية - أي بمعنى آخر المقولات والتبيانات التي تفرّق بين الإسلام والعالم الحديث، وكأن هناك كتلتين متصارعتين - هذه الطريقة لتقييم الوضع هي بحد ذاتها طريقة أو مقولة عاجزة عن التكيف. فالتعاطي والتعامل مع العالم الحديث لا يعنيان الاستسلام؛ حيث إن النقد هو بحد ذاته نوع من التعاطي والترابط مع المحيط.

إن أحد الأخطاء الكبيرة الذي ارتكبه المسيحية البروتستانتية واللاهوت البروتستانتي المسيحي، في التاريخ الحديث، هو أنهما استقبلا ورخبا ضمناً بكل مفاهيم العصر الحديث وأفكاره، من دون أن يدركا أن مفاهيم العصر تذهب مع مرور هذا العصر. فإذا ما أصبحت اللاهوتية البروتستانتية مرتبطة بقوة بالمفهوم الحديث للحدث، فستجد نفسها متخلفة وغير قادرة على اللحاق بركاب التطور، لأنها استسلمت للتيار الجارف المتجسّد في نمط عصر معين وموضته، وبذلك تكون قد تنازلت وأهملت تلك المسافة الحرجة، أو الفسحة العازلة التي تُعتبر هدية النبوة، والتي تفصلها عن العالم الذي تمارس فعاليتها ونشاطاتها فيه. كيف للاهوتية الإسلامية أن تتعاطى وتتعامل مع العصر الحديث من دون أن تصبح سجيناً للمفهوم الحديث

للحدثاء؟ في الإجابة عن هذا السؤال، يكمن عامل التحدي المواجه للفكر الإسلامي آنياً وحاضراً. أما كيف سيواجه هذا الفكر التحدي الممثل عليه، فهذا أمر يشغل تفكير المجتمع بأسره في هذا الوقت بالذات. ولا يزال هذا الأمر شاغلًا والتساؤل المتداول ينتظران حكم التاريخ.

الفصل الأول

الحياة خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام

هيو كنيدي

برزت خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام قضيتان سياسيتان رئيسيتان، شكلتا برأيي الخلفية الضرورية لتطور الثقافة الإسلامية. كانت القضية الأولى التي جابهت المسلمين وأدت إلى إشعال نار الجدل والنقاش السياسيين بينهم، مسألة قيادة الأمة. هل أعطى النبي محمد تعليمات بشأن الخلافة من بعده؟ وقد أثارت هذه المسألة الجدل بين صفوف المسلمين، إذ لم يكن هناك إجماع حول طبيعة القيادة بعد النبي. فقد نشأت في صدر الإسلام وجهتا نظر حول مسألة قيادة الأمة المسلمة، وكيف ستكون طريقة انتخاب المرشحين لهذا المنصب الحساس، وما هي الصلاحيات التي سيتمتع بها من سيكون في سدة القيادة.

واعتبرت إحدى وجهات النظر أن قيادة الأمة يجب أن تنحصر بأهل البيت، أي عائلة النبي نفسه، وبشكل أخص ذرية (سلالة) ابنته فاطمة الزهراء وزوجها الإمام علي بن أبي طالب الذي كان أيضاً ابن عم النبي. وعلى الرغم من أن العديد كانوا يعارضون هذا التحديد، فقد كان هناك من يعتقد بوجوب تحديد عائلة النبي، بشكل أوسع وأشمل، لكن القائلين بوجهة النظر الأولى كانوا يعتبرون أن القيادة يجب أن تنحصر بأهل البيت وعائلة النبي.

ونتيجة لتضارب هذه الآراء، برزت الفكرة القائلة بأن القيادة قد جرى اختيارها من قِبَل الله، وليس من قبل الإنسان. ولذا، فإن الشخص الذي يملأ هذا المنصب يجب أن يكون قادراً على تفسير القرآن والسنة.

يبدو أن الملكية والهرمية في جنوب الجزيرة العربية كانتا أساس فكرة القيادة الدينية المباركة من قبل الله (والتي نسيء فهمها إذا ما أطلقنا عليها تسمية الحكم المطلق). ولعل هذا ما حدا القبائل الآتية من جنوب الجزيرة العربية إلى اعتبار هذا النوع من القيادة الطريق الطبيعي المؤدي إلى رفعة المجتمع المسلم وتقدمه. لكن ثمة نموذجاً آخر اعتُبر كبديل للنموذج المذكور أعلاه يقول بأن على قيادة الأمة أن تنبع بشكل محدود من فكرة شيخ القبيلة، وهذا الشيخ يأتي من مجموعة قيادية من ضمن القبيلة، على أن ينتخبه، كما جرت العادة، أعضاء عائلة ذات نفوذ، وأن يتمتع بمواصفات قيادية تؤهله لتسلّم الأمور الدنيوية - العلمية، وتدل على جدارته في تسلّم القيادة أثناء المعارك، وعلى قدرته على تقديم الإرشادات والنصائح عند الحاجة، وهلم جراً. بمعنى آخر، لا يكفي أن يبارك الله هذه القيادة، بل يجب أن تُنتخب من قبل أعضاء الأمة.

وليس من المستغرب أن تلقى فكرة القيادة المحدودة والمنتخبة من قبل مجموعة من الرجال، الترحيب عند قبائل شمال الجزيرة العربية، التي كانت معتادة على هذا النمط من الملكية المحدودة. لا أريد الخوض في سرد كل التفاصيل المتعلقة بكيفية تطور هذه الأفكار، لكنني أعتقد أنه من الجدير الإشارة إلى أن الحياة السياسية والفكرية والعقلانية والثقافية الإسلامية المبكرة، كانت منصبة على مناقشة مسألة القيادة ضمن الجماعة.

شغلت مسألة اختيار القائد المناسب، وكيفية اختياره، وطبيعة صلاحياته، الحياة الفكرية الإسلامية المبكرة. وكانت هنالك مسائل سياسية مهمة وخطيرة تحتاج إلى المناقشة، في ظل المنحى التجريبي للحياة السياسية المبكرة

للمسلمين. وهذه حالة نادرة بالنسبة إلى المجتمعات الإنسانية، إذ إن أكثر هذه المجتمعات، تتبنى أو تطور النماذج السياسية جنباً إلى جنب، مع سعيها إلى تنظيم أمورها الحياتية - المجتمعية، ودراستها النماذج الفكرية والعبر الماضية من أجل استخدامها والرجوع إليها عند الحاجة لتتخذها كمعيار لقراراتها التي ستؤمن الطريق السلمي لمستقبلها. ونلاحظ أن ثمة ميلاً في التقاليد والأعراف السياسية الأوروبية الغربية، إلى العودة إلى أيام الملك كذا وكذا، أو إلى الماضي حين كانت الظروف مناسبة، ومن ثم الاستنتاج من هذه النقطة. لكن بزوغ فجر الإسلام قلل من شأن الماضي ومثالياته. فقد ظهر الإسلام نظاماً دينياً جديداً، ومجتمعاً جديداً يجهد من أجل تأمين قوانين وطرق حياة جديدة. وربما تستطيع هذه الحالة الجديدة أن تفسر ما حدث بعد ظهور الإسلام من نقاش كبير مَيَّز المجتمع الإسلامي المبكر، حيث تمحورت معظم الحياة الفكرية والعقلانية على هذا النوع من النقاش.

أما القضية الرئيسية الثانية للنقاش حول انتشار الإسلام، فهي هل سيبقى هذا الدين منحصراً في النخبة الحاكمة، أي هل سيكون دين طبقة حاكمة وسائدة، أم سيصبح ديناً عالمياً وشاملاً؟ وقد طرحت هذه التساؤلات والتوقعات وجهات نظر مختلفة، وشهدت التضعضع التدريجي للنظام الهرمي. فإثناء عهد الخلفاء الراشدين (٦٣٢-٦٦١م)، كان على تعبیر «الأرثوذكسية» أن يؤخذ بكل عناية، لأن كل فريق كان يعتقد أنه يؤمن بالشكل المناسب، لكن الإسلام كان منحصراً بالعرب فحسب. وخلال الحقبة الأموية (٦٦١-٧٥٠م)، ازداد عدد معتنقي الإسلام من غير العرب، مما أدى في ما بعد إلى تغيير طبيعة الأمة الإسلامية، من أمة فاتحين، كانوا أصلاً أقلية تعيش من واردات الضرائب المتوجبة على أراضي المناطق التي غزوها، إلى أمة أصبحت توسع قاعدتها. وترتبط معظم اضطرابات العهد الأموي باتساع رقعة تواجد الأمة الإسلامية وازدياد المطالب الصاخبة لمعتنقي الإسلام غير العرب الجدد، المَوالي، الذين كانوا يصرون على أن يكون لهم

نصيب أكبر في صنع القرار، وأن يعاملوا كأعضاء الأمة الإسلامية. أصبحت إذا مسألة الوضع الاجتماعي بالنسبة إلى المسلمين من غير العرب، محوراً آخر للحديث السياسي، كما حمي وطيس الجدل، مع مناقشة مسألة القيادة، وميل الكثيرين من المسلمين الجدد إلى اعتبار أهل البيت وممثليهم الطريق الأسلم المؤدي إلى التغلب على ما يواجههم من مصاعب.

أما الحقبة العباسية (٧٥٠م - ١٢٥٨م) فقد شهدت تسارعاً في حركة اعتناق الإسلام، وتزامنت مع تفكك الفكرة المشيرة إلى أن الأمة الإسلامية هي أمة عربية فقط. وقد ظهر حديثاً بحث مثير للاهتمام، للمؤرخ الأميركي البروفسور ر. بوليت، يتناول موضوع اعتناق الإسلام. ويستعين بوليت بمعلومات إحصائية وتاريخية مستقاة من معاجم سيرية، معظمها من إيران، ليخلص إلى القول في كتابه اعتناق الإسلام في العصور الوسطى (كامبردج ١٩٧٩م)، بأن حركة اعتناق عقيدة الإسلام الجديدة، بلغت أوجها في الفترة الممتدة بين عامي ٨٥٠ م و١٠٠٠م، من قبل الأكثرية الساحقة في إيران، وبلاد الشام ومصر. ويرى بوليت أنه مع اطلالة العام ١٠٠٠م، أصبح معظم سكان هذه المناطق تقريباً مسلمين، على الرغم من أنه بقيت في إيران ومصر وسوريا وغيرها من البلدان المجاورة جماعات وشعوب غير إسلامية. إلا أن اللافت في الأمر هو أن انتشار الإسلام ساعد على تفكك وحدة الخلافة. وما يزيد الأمر تناقضاً هو أن نجاح الدين الإسلامي الكبير في جذب معتنقين جدد، وانتشار الإسلام في مناطق بعيدة نسبياً كالأندلس وشبه القارة الهندية (أي بلاد الهند والسند)، قد ساهما أيضاً في عملية تفكك الوحدة السياسية. ويعود سبب ذلك إلى أن هذا الوضع الجديد ساعد على ظهور نخبة من المسلمين وطبقات حاكمة لم تكن عربية الأصل، ترجع بصلاتها العائلية وثقافتها إلى المناطق التي تتحدث منها، علماً بأنها كانت تتصف بالورع والإخلاص لعقيدة الإسلام ومبادئه. وبينما كانت هذه الجماعات غير العربية

مستعدة للقبول بسلطة القرآن والسنة، وكذلك قيادة النبي محمد، وفي بعض الأوقات قيادة أهل بيته والمتحذرين من صلبه، إلا أنها، في المقابل لم تكن مستعدة لقبول سلطة الخليفة العباسي في بغداد وقيادته.

وهكذا، فقد تفككت الخلافة، نتيجة لعملية تطور الجماعات المسلمة المحلية، وانسلاخها تدريجياً عن سلطة الحكم السياسي المركزي. كان الوضع مشابهاً - ويجوز هنا التشبيه والقياس - لما حصل لبلاد الكومونولث (الخير المشترك) البريطاني، حيث انتشرت هويات متعددة وبرزت أجيال جديدة على المسرح، مما أدى إلى هذه الثورة على الخلفاء والتوجه نحو الاستقلال عن السلطة المركزية. وعلى ضوء هذه الخلفية التاريخية لهاتين المسألتين المهمتين، اللتين تحكمتا بأفكار الأمة الإسلامية المبكرة واتجاهاتها، تطورت وبرزت الحياة العقلانية والفكرية الإسلامية.

كان المفكرون المسلمون، في العصور المبكرة، منشغلين بمشاكل تتعلق بانتشار الإسلام. إحدى هذه المشاكل كانت ذكرى أقوال النبي وأفعاله التي كانت حاضرة في فكر المسلمين الأوائل أو كانوا يتناقلونها من أناس عايشوا النبي. وقد بقي هذا الشعور بالاتصال المباشر بأناس عايشوا الرسول حاضراً في أذهان الجيل الثاني من المسلمين. ولكن العلاقة الشخصية المباشرة بالجيل الذي عايش الرسول، ضاعت مع مرور الوقت. ولذلك، كان على المفكرين أن يعيدوا التفكير أولاً، بالطريقة التي سيتبعونها للحفاظ على الأحاديث الصحيحة، والتمييز بينها وبين تلك الغير صحيحة.

من السهل أن يُساء فهم الأحاديث الجديدة، كما أنه ثمة شك في ما إذا كان هناك تحريف مقصود لهذه الأحاديث، وإن وُجد فبصورة نادرة جداً. ما حدث فعلاً هو أن أفراداً وجماعات عملوا على سدّ بعض الثغرات، والتوسع في شرح الأحاديث وتطويرها من أجل إيضاح أو دعم بعض النقاط المتعلقة بالأعراف الإسلامية التي رأوا أنها تشكل جزءاً من الإيمان بالإسلام، من

دون أن يكون قصد هؤلاء تزوير الوثائق والسجلات المتعلقة بالأحاديث الإسلامية.

ثانياً، كانت هناك حاجة ضرورية إلى شرح قسم كبير من القرآن، وخاصة تعاليم السنة والعديد من الأحاديث النبوية، لشعوب وجماعات أتت من خلفيات مختلفة عن المجتمع العربي حيث عاش النبي محمد. فالأمور التي كانت واضحة لصحابة النبي، مثل معاني الكلمات والتعابير العربية، كانت بحاجة إلى التنسيق والتصنيف والشرح للقادمين من إسبانيا (الأندلس) أو شمال شرق إيران، ولم يكونوا على دراية باللغة العربية، بالإضافة إلى خلفيتهم الثقافية المختلفة تماماً عن تلك التي يتكئ عليها العرب المسلمون. ونتيجة لذلك، تم تطوير سلسلة كاملة من العلوم، من أجل إيجاد الحلول للمشاكل والقضايا المذكورة. وقد ارتكزت معظم الحياة الفكرية أو العقلانية أثناء العصور الإسلامية المبكرة، على كيفية تطور العلوم الإسلامية.

لنأخذ مثلاً على نشاط الحياة الفكرية خلال العصور الإسلامية المبكرة، علم النحو والصرف (المعروف لدى الطلبة بقواعد اللغة العربية). عاش في زمن الخليفة العباسي هارون الرشيد (٧٨٦م - ٨٠٩م)، فقيه متضلع بالتشريعات الإسلامية، معروف بأبي يوسف، وكان عملياً صاحب اختصاص بقانون الضرائب أو ما يعرف بالجزية في ذلك الوقت، وحدث أن انتقد في أحد المجالس الثقافية في بلاط هارون الرشيد، أحد منافسيه المتضلع في علم النحو وهو أبو الحسن علي الكسائي (توفي سنة ٨٠٥م)، متهماً إياه بأن دراسة النحو غير مفيدة، ما دفع الخليفة هارون الرشيد إلى طلب تعلم علم النحو والإلمام به من أجل فهم القرآن والشعر. لقد شكل علم النحو والصرف الوسيلة الضرورية لفهم ما جاء في القرآن الكريم وتفسيره، وبدون هذا العلم يجد المرء نفسه منقاداً بسهولة إلى وضع يرتكب فيه الخطأ، ويسيء في الوقت نفسه فهم المغزى الحقيقي لآيات القرآن. وفي الوقت الذي لم يُعر فيه سكان الصحراء من البدو هذا الأمر الاهتمام المناسب، شكل اقتناء كتب

النحو حاجة ملحة في نفوس الأشخاص الذين عاشوا وترعرعوا في محيط غير عربي، من أجل فهم عميق لآيات القرآن. كذلك شهد القرن التاسع الميلادي حركة حيثة من أجل تطوير علم النحو وإدخاله في صلب الحياة الفكرية الإسلامية. وقد لعب سيبويه (٧٩٦م) دوراً رئيسياً في تطور علم النحو المنهجي والمعقد، إضافة إلى عدد آخر من علماء النحو والصرف.

ويدرك كل من يحاول اكتساب المهارة في اللغة العربية الفصحى، أن التراكيب وقوانين الإعراب المصاحبة لهذه اللغة، تجعل منها لغة معقدة وصعبة، على الرغم من أن العربية العامية، والمستعملة في المحادثة، يتداولها بشكل تلقائي وطبيعي كل من عاش وترعرع في بيئة عربية. ومن يسع إلى تحليل نماذج من التحدث والمخاطبة باللغة العربية، وكيفية استعمالاتها العملية، يجد نفسه في مواجهة «كابوس» من التعقيدات التنظيمية، وعليه أن يخترع قواعد متقنة ومفصلة لهذه اللغة، بالإضافة إلى التمعن في دراسة النحو والصرف بشكل منهجي ومنظم. وهكذا، أصبحت دراسة النحو الكلاسيكي واحدة من الفعاليات العقلانية الرئيسية، وعنصراً أساسياً لدراسة الثقافة الإسلامية المبكرة وفهمها، وذلك لأن علم النحو شكّل بالنسبة إلى أوائل المسلمين علماً حيوياً يحتاج إليه كل من يريد فهم أساس الدين ومعتقداته.

لنأخذ مثلاً آخر قد يبدو للبعض في هذه الأيام أمراً شاذاً وغريباً، وهو علم الأنساب. وكما كان الأمر بالنسبة إلى علم النحو والصرف، كانت هناك حركة تهدف إلى تدوين كل شيء وتنظيمه. وقد ساهم ابن الكلبي، الذي ينتمي إلى أواخر القرن الثامن الميلادي، بدور أساسي في ترسيخ علم الأنساب. وتعود أهمية ابن الكلبي إلى كونه أول من ألف وجمع رسماً بيانياً، تم فيه تعيين أصول العرب جميعهم، أو على الأقل أولئك الذين عايشوا النبي محمد أو عاشوا في الفترة المباشرة لموته، فردّ كلاً منهم إلى أصله القبلي. ولقد عمل جاهداً من أجل وضع قائمة تحدّد الانتماءات القبلية

لهؤلاء الأشخاص، وكذلك العديد من القبائل، وكيفية ارتباطها ببعضها البعض، كما أنه غُني ببناء شجرة نسب عظيمة تعود إلى جذور العرب الأوائل، من والدَي عرب شمال والجنوب، وشرح وبين كيفية تواصل هذه المجموعات في تلك المرحلة، وارتباطها ببنيتها القبلية. إلا أن محاولة البحث هذه كان يشوبها بعض التكلّف، حيث أثر في موضوعيتها البلبلة والجدال اللذان دارا بين العرب حول انتماءات بعض القبائل. لكن البحث في أنساب العرب لم يكن إلا مجرد محاولة يستفيد منها أولئك الذين لا يملكون أي خلفية عربية. هنا، يمكننا الرجوع إلى أوضاع المجتمع الإسلامي المبكر، أو بالتحديد إلى القرنين الأولين للإسلام، حيث كانت مسألة المعاشات والرواتب التقاعدية الممنوحة من الدولة، مرتبطة إلى حد كبير بتحديد الدور الذي لعبه، أو لم يلعبه، آباء وأجداد وكذلك أسلاف أي فرد من القبائل العربية في الفتوحات الإسلامية. لذلك، كان من المهم جداً أن تُعرف انتماءات الفرد العائلية، وممن يتحدّر، وذلك حتى تُقدّر مستحقّاته وراتبه التقاعدي. لذلك، فإن علم الأنساب - الذي يُعتبر حالياً في الغرب عبارة عن هواية يهتم بها القليل من الناس - كان له غرض خاص في المجتمع الإسلامي المبكر. وقد كان هذا العلم يؤمّن الإجابة المناسبة للأسئلة المطروحة، ويساعد على وضع الناس في المواضيع المناسبة لهم. وكما هو الأمر بالنسبة إلى علم النحو الصرف، فقد تم اعتماد خطة مفصّلة ومستفيضة ذات طابع منهجي، وبذلك عُرف كل فرد في المجتمع من أي نَسَب يتحدّر.

حدث الشيء نفسه مع الشّعْر الذي يرتبط بشكل وثيق بعلمي النحو والصرف. إذا أردنا التمعّن في معاني القرآن الكريم والأخبار والأحاديث النبوية، فعلينا أن ننغمس في لغة معاصري النبي وفكرهم. وقد لعب الشعر في المجتمع العربي في حقبة ما قبل الإسلام كما في الحقبة المبكرة من الإسلام، دوراً هاماً في حياة المسلمين الفكرية. ثمة أسباب أخرى لاضطلاع الشعر بهذا الدور الرئيسي في الحياة الفكرية، فقد وجد الناس متعة حقيقية

في سماع الشعر والغناء، ما أدى إلى الحاجة إلى شرحه لأناس وجماعات لم تكن معتادة على سماعه. لذلك، نشأ علم تفسير الشعر، شارحاً المعاني الغامضة في شعر ما قبل الإسلام، كما ظهرت الدواوين الشعرية التي ساهمت في تعريف الشعر العربي وتقديمه إلى جماعات ذات خلفيات ثقافية غير عربية.

لقد مثل كتاب الأغاني الذي ألفه أبو الفرج الأصفهاني المتحدّر من سلالة الخلفاء الأمويين، الذروة في علم تفسير الشعر العربي. ولا يكتفي الأصفهاني في كتابه باختيار مقاطع منتخبة من الشعر العربي، بل يشرح أيضاً السيرة الحياتية للشعراء، مع الإسهاب والاستفاضة في ذكر «مغازي» ومعارك ما قبل الإسلام، وكذلك نزاعات وخصومات الصحراء التي حدثت قبل ثلاثة قرون ونصف القرن، إضافة إلى أسماء المحاربين وكيفية علاقتهم ببعضهم البعض. لقد أعاد كتاب الأغاني سرد هذه التفاصيل من جديد، بأسلوب جميل ومحبّب، من أجل إعطاء كل شاعر ممن انتخبهم الأصفهاني مكانته اللائقة والمناسبة.

كما شهدت الحياة الفكرية الإسلامية دراسة علم التاريخ. وقد ازدهرت كتابة التاريخ في الإسلام ونشطت بشكل رئيسي بسبب الحاجة إلى تدوين حياة النبي نفسه، ومن ثم، من دون شك، أحداث الفتوحات الإسلامية. وقد تمحورت أولى الكتابات التاريخية، بشكل نموذجي، حول تأليف المصنفات المتعلقة بالأخبار والأحاديث الفردية، أي ما يسمى في المصادر العربية «الأخبار»، والتي هي عبارة عن نصوص نثرية مختصرة، تلخص فحوى اجتماع شخصين ببعضهما البعض وموضوع حديثهما، أو من كان الشخص الأول الذي تسلّق جدران سور دمشق. وهذا النموذج الأخير هو النموذج الكلاسيكي للخبر. كما هناك العديد من الروايات عن الأفراد الذين إما عرفوا النبي، أو شاركوا في الفتوحات الإسلامية المبكرة، بالإضافة إلى الأخبار والروايات المتعلقة بسيرة النبي نفسه، والتي جاءت على لسان أفراد

عاشوا النبي. كانت هذه الأخبار، في البداية، تتصف بكونها عبارة عن مقتطفات ومقاطع قصيرة، إن صح التعبير، تُروى عن التاريخ، بشكل شخصي. لكن ظهرت خلال العصر العباسي، الحاجة إلى أن تُرتَّب هذه المواد وتُبوَّب ضمن نظام منطقي متناسق، يؤدي إلى جمع المواد التاريخية وتصنيفها بحسب ترتيب أزميتها وتتابع تواريخها، وبحيث توضع كل الأخبار المروية بشكل شخصي في مكانها المناسب وتحت نظام معين. وقد كان المحققون العباسيون يواجهون خلال الحقبة التاريخية الواقعة ما بين القرنين السابع والتاسع ميلادياً، اختلاط الأمور التي كانوا يعملون على التقصي عنها، فكانت لديهم معلومات مستقاة من مصادر مختلفة، خاصة من فترة الفتوحات بعد وفاة النبي. لذا، كانت تواجههم مشكلة تعدد الحكايات والروايات الصغيرة حول أقاليم تم فتحها، وهلم جرأً. كانت لديهم تفاصيل واسعة، من دون أن تكون في متناولهم مواد مبنية بشكل مناسب، تتبع الترتيب الزمني والتاريخي، مما يضع تحت تصرفهم إطاراً واضحاً يضعون فيه تلك التفاصيل الواسعة والمتشعبة. وهكذا، غالباً ما كانت المرحلة الأولى للكتابة التاريخية عبارة عن تقارير شفوية لتلك الأخبار والروايات؛ بينما كانت المرحلة الثانية تنصب على جمع هذه الأخبار، في حين أن المرحلة الثالثة، وهي المرحلة المتطورة التي كانت تتصف بالعقلانية ومواجهة التحديات، كانت تُعنى بتنظيم الأخبار وجعلها متناسقة ومتينة، أو على الأقل ذات طابع روائي سهل الفهم والإدراك.

وكما أن علوم النحو والأنساب والشعر كان مؤسَّسة على قواعد معينة إبان العصر العباسي، كذلك كان التاريخ مؤسساً بدوره، على قواعد واضحة المعالم، بحيث يستطيع أن يروي العطش الكبير للعلوم المتعلقة بالعصر المبكر للإسلام، خاصة بالنسبة إلى تلك الشعوب التي لم يمضِ على اعتناقها الإسلام وقت كبير.

وقد لعب المتحدِّرون من أصل غير عربي دوراً فائق الأهمية في تنشيط

الحركات الفكرية، ودفعتهم إلى ذلك حاجتهم إلى النهل من علم النحو والصرف. وقد برز في عالم التاريخ، اسم الطبري الشهير الذي توفي في العام ١٩٢٣م، وألف كتابه تاريخ الرسل والملوك، الذي أصبح بمثابة مرجع لفن كتابة التاريخ المتعلق بالعصور الإسلامية المبكرة. ولم تكن أعمال الطبري تقتصر على جمع أخبار تاريخ الإسلام وتبويبها فحسب، بل انصب أيضاً على جعل تلك الأخبار جزءاً من تاريخ العالم، كما تصوره، بدءاً من آدم وحتى ذلك الوقت. ولتحقيق ذلك، عمل الطبري على إقامة برنامج فكري يستطيع من خلاله أن يدمج أخبار كتاب العهد القديم وقصصه مع تواريخ ملوك الفرس ويوحد بينها، إضافة إلى تغطية وتقصي تواريخ ملوك جنوب شبه الجزيرة العربية. ويشير الطبري إلى الصعوبات التي واجهته في بحثه هذا، ويذكر أن ملوك فارس تفوقوا على الآخرين في أهميتهم، بسبب سهولة معرفة سلالة الحكام، وبسبب وجود إطار للأحداث والأسماء يمكن الاعتماد عليه. أما منطقة جنوب شبه الجزيرة العربية، فكانت تُعتبر أكثر صعوبة من غيرها وذلك بسبب وجود كم كبير من الأسماء، من دون التأكد من حُسن تبويب هذه الأسماء ومواءمتها بشكل صحيح.

وعلى الرغم من الصعوبات التي واجهت مشروع الطبري في ما خص تاريخ الجزيرة العربية، إلا أنه سجل نجاحه، على الأقل، في إيجاد بعض الإشارات الدالة على تاريخ الامبراطورية الرومانية، التي تُعتبر أكثر دقة وإدراكاً لهذا التاريخ، بالمقارنة مع إدراكه للتاريخ الشرقي.

ويُعتبر كتاب الطبري حول تاريخ الحياة الفكرية المبكرة للدولة الإسلامية، من أهم ما كُتب عن تلك المرحلة، ويُعد صرحاً شامخاً للحياة الفكرية الإسلامية المبكرة. ونظراً إلى أهمية هذا الكتاب، فقد تمت ترجمته إلى اللغة الإنكليزية، بحيث أصبح يمكن لكل من يود الاطلاع على تطور الحياة الفكرية الإسلامية في تلك الحقبة، أن يقرأ الترجمة الإنكليزية الكاملة له. ولا أقترح هنا أن يُقرأ الكتاب بكامله، بل أرتئي أن يُرتشف

جرعة جرعة، مما يعطينا فكرة عن التعقيدات والصعوبات التي رافقت الحصول على المعلومات المتوفرة في الكتاب، وكذلك الطابع القصصي الشيق لروايات شهود العيان، ودلالات مضمونها التي تذكّرنا في الوقت نفسه، بالجهد الكبير الذي بذله هؤلاء الأشخاص.

هناك أيضاً علوم إسلامية أخرى لن أتطرق إليها، كالتفسير مثلاً، وهو متعلق بشرح معاني القرآن، وكذلك علم الفقه الإسلامي. وبدلاً من ذلك، أود الانتقال من العلوم الإسلامية إلى العلوم غير الإسلامية، أو المناحي الثقافية الآتية من الخارج، مع الإشارة إلى أن معظم الحياة الفكرية الإسلامية تدور حول العلوم الإسلامية بما فيها التاريخ، والصرف والنحو، والشعر، لأنها وجدت أساساً من أجل شرح الإسلام ومعتقداته. أما العلوم التي جاءت من خارج التحذارات والأعراف الإسلامية فقد كانت مدار اهتمام جماعات قليلة أو حلقات من المفكرين ظهرت خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام، وتركت بشكل تدريجي أثراً واسعاً على الفكر الإسلامي، وتحديدًا أثناء الحقبة التاريخية اللاحقة للفترة التي نحن بصدد دراستها. أما العلوم غير الإسلامية فتصدر الفلسفة قائمتها، يليها الطب، فالفلك، فعلم التنجيم. وإذا كانت هذه العلوم تقدم وتعرض على التحذارية والمنهجية الإسلاميتين، فقد كانت تستند إلى ترجمات تمّ معظمها عن اللغة الإغريقية خلال القرن التاسع ميلادي. وقد برز في هذه العلوم حنين بن إسحق العبادي الذي توفي في العام ٨٧٣ م. وقد عمل لفترة تحت رعاية الخلفاء العباسيين وحاشيتهم، وترجم مع عدد ممن عاصره من العلماء من النصوص الإغريقية إلى العربية. وقد بدأت عملية الترجمة هذه حوالى العام ٨٠٠ م، أو ربما قبله بأعوام قليلة. وغالباً ما كانت تتم الترجمة من الإغريقية إلى العربية مباشرة، حيث إن حنين بن إسحق كان ملماً بهذه اللغة، وكان يترجم عنها مباشرة، في وقت لم يكن باستطاعة الكثيرين من العلماء من معاصريه القيام بذلك.

معظم هذه الأمور ذات الطابع الكلاسيكي والتعليمي سبق أن تُرجمت

أصلاً من اللغة السريانية، وهي لغة ذات نقلة ورواية أدبية مأخوذة عن اللغة الآرامية التي كانت تُعتبر اللغة الشائعة في الشرق الأدنى أثناء الأعوام السابقة لظهور الإسلام. لم تكن اللغة السريانية في الأصل، إلا مجرد رواية مكتوبة ونقطة رسمية لإحدى اللهجات الآرامية، لكنها سرعان ما أصبحت اللغة الرئيسية والأدبية السائدة آنذاك في شرقي البحر الأبيض المتوسط. وهكذا، فقد تمت ترجمة المواد الإغريقية إلى اللغة السريانية على أيدي المسيحيين المحليين، وأحياناً على أيدي اليهود، وبذلك تعرضت هذه المواد الفلسفية وغير الفلسفية لمرحلتين في الترجمة في آن واحد. وفي ما بعد، مرت هذه المواد في مرحلة أخرى، خاصة في إسبانيا، حيث تُرجمت من اللغة العربية إلى اللاتينية. وهكذا، فقد تمت دورة كاملة حول البحر الأبيض المتوسط، وعادت هذه المواد الإغريقية الأصل في النهاية لتحتل المكان المناسب. وبطريقة ما، أصبحت هذه المواد تُدرّس في جامعات غرب أوروبا، لكن هذا الموضوع هو خارج سياق دراستنا هنا.

أما حركة الترجمة الكبرى، والتي كانت تحت رعاية الخلفاء العباسيين (خاصة في عهد المأمون)، فقد ساهمت مساهمة كبرى في لفت نظر المفكرين الناطقين باللغة العربية. لقد كان المسلمون يبحثون عن المعارف المفيدة، ولذلك ترجموا تلك المواد التي كانت عملياً تناسبهم. وكما أن العلوم الإسلامية، تطوّرت بسبب رغبة الناس في اكتساب المعارف، فقد نشطت بسبب ذلك وترافقت معه حركة الاهتمام بالتراث الإغريقي الكلاسيكي، وانتخب المسلمون منه ما يناسبهم. وظهرت الحاجة إلى الفلسفة لدى أولئك الذين يريدون استعمالها في المحاجات وفي استحضار البراهين أثناء المناقشات الفكرية، خاصة عندما يكون لعلم المنطق دور يلعبه في الجدل الفلسفي، علماً بأن الاهتمام كان منصباً أكثر على استخدام المنطق في النقاش حول الأمور الفلسفية. فالمسلمون لم يهتموا كثيراً بالعلوم التجريدية أو الفلسفة بشكل عام، بل اتجهت أنظارهم بشكل خاص إلى آراء

أرسطوطاليس وحججه المنطقية، حيث أصبح مؤلفه في هذا الحقل الكتاب الرئيسي الذي يُرجع إليه في هذه الأمور الفلسفية والمنطقية.

كذلك، اهتم المسلمون، لأسباب واضحة، بالطب، وترجموا كتب الطب أمثال مؤلفات غالينوس في الطب أو ديوسكوريدس ومؤلفاته عن النبات واستعماله؛ وهي كتب وجدوا فيها فائدة تستحق ترجمتها إلى اللغة العربية. كما اهتموا بعلمي الفلك والتنجيم، ورأوا فيهما فائدة علمية وتطبيقية، خاصة علم التنجيم، لأن هذا العلم، كما شأنه في بقاع أخرى من العالم إبان العصور الوسطى، كان موضع اهتمام شعوب المناطق الإسلامية التي اهتمت بالنجوم والكواكب السيارة، وكيف أن لمواضعها وأحوالها دوراً هاماً في تقرير الوقت المناسب للقيام بعمل ما. وبجانب الفلك برزت علوم الحساب أو الرياضيات.

إلا أنه من الواضح، أن المفكرين المسلمين لم يهتموا كثيراً بتاريخ العالم الكلاسيكي الذي لم يعرفوا عنه الكثير. فما من مفكر اهتم بمؤلفات هيرودوتس أو ثوكيديدس أو بشخصيهما، وهما يُعتبران من عمالقة الفكر الإغريقي. كما أن العرب لم يهتموا بإنجازات الإغريق في حقول الشعر والمسرح والدراما. ولذلك، فإن معالم التراث الكلاسيكي الإغريقي ومظاهره التي نعتبرها لافتة وتروق لنا، بقيت خارج اهتمامهم تماماً، ولم تُترجم ولم تجد بين المسلمين أي اهتمام يذكر.

وهكذا نجد أن هناك فيضاً من العلوم والمعارف الأجنبية التي لاقت الترحيب والاهتمام من قبل جماعات من المفكرين عمدوا في مراحل متعددة إلى شرح هذه المعارف وتطويرها عبر ترجمتها إلى اللغة العربية. وقد كان موضوع الطب، بكل بوضوح، مثيراً للاهتمام، وقد بقي أقل عرضة للجدل والمناقشات من العلوم الأخرى. هنالك تقليد أو تحذار طويل لعلوم الطب التي ازدهرت منذ العهد العباسي وما بعده. والقصص المروية عن الخلفاء مليئة بالبيانات والتقارير عن أمراضهم وعملهم، وتروي تعليق الأطباء على

ذلك، ووفيات الخلفاء وأسبابها، وهلم جراً. إن علم الطب متطور جداً، ولكن السؤال المطروح: هل كان لهذا التطور فائدة ما؟ الجواب عن ذلك قد يكون أن فوائده وازت مضاره، ولكنه كان ثمرة نشاط فكري. من جهة أخرى، كانت الفلسفة بالنسبة إلى المنطق بطيئة التطور، وكان الاهتمام بها خلال الحقبة المبكرة للإسلام محدوداً وقليلًا. وقد شكل السؤال حول المقدار الفلسفي المطلوب أو الممكن استعماله أثناء القيام بتحليل النصوص الدينية ودراستها، قضية هامة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفلك والتنجيم، حيث إن علومهما تطورت بوتيرة بطيئة، وبقيت وقفاً على أصحاب الاختصاص في هذا الحقل. والحقيقة، أن هذه العلوم لم تنتشر بشكل واسع إلا مع مجيء القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد، حين أصبحت هذه الحقبة مركزاً وحقلًا للنشاط الفكري. خلاصة القول أن العلوم الإسلامية شكلت بدورها المفتاح الرئيسي المنشط للحياة الفكرية في العصور المبكرة للإسلام. ومن الملاحظ أن مؤرخي الفكر الإسلامي أعطوا العلوم الأجنبية وزناً أثقل مما تستحق، علماً بأنها بقيت وقفاً على قلة من المهتمين بها.

تجدر الإشارة هنا إلى الظروف التي أحاطت بالحياة الفكرية العقلانية. من كان هؤلاء الناس؟ وما هو المحيط الفكري الذي عاشوا فيه وتأثروا به، وما كانت الجوانب العملية لحياتهم الفكرية؟ النقطة الأولى التي سبق وركزت عليها بحثي في هذا هي أن بعض المواضيع كانت تُدرّس لأن هنالك تصوراً بأنها مفيدة. هذا لا يعني أن هؤلاء الناس لم يكونوا مهتمين بالمعرفة من أجل المعرفة، لكن المواضيع التي انتُخبت لتكون مواضيع دراسية وتدرسية، كانت تلك التي تُعتبر ذات فائدة. أما النقطة الثانية، فتتعلق بفقدان البنية الأساسية للحياة الفكرية، حيث لم يكن هناك ما يُعرف بالاحتراف الأكاديمي المحض. هناك أمثال متناثرة هنا وهناك، مثل ما قام به الخليفة العباسي المأمون عندما أنشأ في أوائل القرن التاسع ميلادي «بيت الحكمة»، حيث كان المعنيون على ما يظهر، بإدارته، يمنحون العلاوات، كما كان الشعراء

يتسلمون مبالغ ضخمة من المال تُدرّ عليهم من قبل الخلفاء، نظراً إلى أنهم أَلَفُوا شعراً يمتدح الخلفاء ويطري على قيادتهم للأمة.

لكن هذه الوقائع والأمثال، كانت بطبيعتها استثنائية وغير عادية، حيث إن أكثرية المنشغلين بتلك العلوم كانوا غير محترفين، أي أنهم لم يكونوا مفكرين ومحترفين عقلايين (وأكاديميين) بالمعنى المتعارف عليه. إن معرفة القانون أو الشرع الإسلامي، لم تكن تؤهل وحدها إلى أن يعيّن صاحب هذه المعرفة والخبرة كقاض من القضاة، علماً بأن هنالك من كانت تنقصه الرغبة بأن يكون قاضياً. وتزخر كتب التاريخ والأدب بالأمثال العديدة التي تشير إلى هؤلاء الناس الذين رفضوا منصب القاضي. أما مؤسسة المدرسة التي كانت تدفع المعاشات والعلاوات لأفراد مقابل قيامهم بتطوير العلوم الإسلامية وتدريسها، فلم تكن شائعة أو معمولاً بها بشكل ملحوظ حتى القرن الحادي عشر ميلادي.

وهكذا، نبين من وقائع التاريخ، أنه لم تنشأ أثناء القرون الأربعة الأولى للإسلام أطر مؤسساتية للحياة العقلانية. كل ما في الأمر، أن الجماعات التي تعاطت مع هذه الفعاليات والنشاطات الفكرية، إما اعتمدت على دخلها الخاص، أو على محصولات أملاكها العقارية والزراعية. مثال على ذلك، أن المؤرخ الطبري كان يعتاش على مدخول محصولات أملاكه. فقد كانت له عقارات وأملاك في موطنه الأصلي في طبرستان، وهي المنطقة الواقعة جنوبي بحر قزوين. ومع أنه عاش في بغداد معظم الوقت، إلا أنه كان هناك من يأتي إلى بغداد ويحضر له محصولات أملاكه في مناسبة الحج. وقد كان الطبري علامة شهماً. كما كان هنالك عدد من العلماء لم يكن محظوظاً، أو أن دخله لم يكن يكفيه، إلا أن المصادر التاريخية تذكر نشاطاً ملحوظاً في بيع الكتب وفي نسخ المخطوطات.

لدينا رواية مستقاة من علامة مجهول نوعاً ما، اسمه الأخباري، توفي عام ١٠٣٧م. تقول الرواية إن الأخباري كان يتقاضى ٢٥ ألف درهم نتيجة قيامه

بنقل الشعر العربي، خاصة أشعار المتنبي (ت. ٩٥٥ م). وهو شاعر سطع نجمه وذاع صيته في منطقة الشرق الأوسط. كان الأخباري يقوم بنسخ هذه الأجزاء من الكتاب وبيع كلامها بـ ١٥٠-٢٠٠ من الدراهم الفضية، بينما كان يكلفه الجزء الواحد خمسة دراهم يدفعها مقابل ورق الكتابة وثلاث ليال من العمل. ولكنه عندما كان يحتاج إلى المال، كان يسرع في نسخ جزء، بحسب الطلب، وبذلك يحصل على المدخول الذي يحتاج إليه. ولدينا مثل آخر يدور حول عالم رياضيات اسمه ابن الهيثم، اعتمد في معيشته على قيامه كل سنة بنسخ كتاب الماجست لبطليموس، وكتاب إقليدس. وكان يتقاضى مقابل هذا العمل ١٥٠ ديناراً ذهبياً كانت كافية لسد نفقات معيشته.

كل الروايات والأخبار والقصص المتوفرة تشير بوضوح إلى أن بغداد كانت غنية جداً بهؤلاء المفكرين «غير الرسميين» الذين كانوا شغوفين بترجمة الكتب وبيعها، ونسخها، إضافة إلى قراءة الأخبار والأحاديث النبوية وجمعها. ولكن، حتى ذلك الوقت، كان هناك غياب واضح لبنية الاحتراف الأكاديمي، أو أي شيء مشابه لهذه البنية أو الهيكلية الأكاديمية. ومن أجل التأكد من واقع الأمور، يمكننا القول إن القضاة حصلوا على ماهياتهم وتعويضاتهم مكافأة لدورهم في حقل التعليم، كما أن البيروقراطيين أو المكتبيين عوملوا أيضاً بطريقة مشابهة لمعاملة القضاة. وكونهم يعملون لصالح الدولة، كان عليهم أن يُتقنوا خطهم وكتابتهم.

أما تطور كتابة الخط (كاليغرافي)، فقد ارتبط جزئياً بالحاجة إلى أن يصدر القرآن الكريم بشكل أنيق وخط جميل، وتلبية لحاجة الحكومات إلى إصدار المراسيم والمراسلات الرسمية وغيرها بخط جميل. وقد شهد العصر العباسي تطوراً في فن كتابة الخط العربي، وانتقل هذا الخط من كونه صلباً وجامداً، كالخط الكوفي الذي كان مستعملاً في كتابة القرآن في العصور المبكرة للإسلام، حيث كانت قراءة هذا الخط تستنزف الكثير من الوقت، إلى خط أكثر طواعية وسلاسة. وحصل هذا التحسن والتطوير في كتابة

الخط العربي السهل القراءة ابتداءً من القرن العاشر وما بعد. وكان على الدّواوينيين أن يلمّوا أيضاً باللغة العربية الكلاسيكية الجيدة، لأنه كان يتحتم عليهم أن يكونوا قادرين على التعبير عما يجول في خواطرهم بطريقة سليمة، واضحة وأنيقة. وكانت المعرفة الجيدة بالنحو والصرف والمهارة في الخط والكتابة، إلى جانب معرفة أمثال وأقوال وبعض البيوت الشعرية، كافية لمنح المرء وظيفة في الدولة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن العديد ممن كانوا يرغبون بالاحتراف بالعمل مع الدولة، كانوا يقومون بذلك على أساس غير رسمي.

ومن الجدير أن نلاحظ أن وسائل المهنة العقلانية كانت مهمة من أجل فهم الحجم الكبير الذي أخذته الحياة الفكرية الإسلامية المبكرة، حيث إن أهمية الأوراق لا يمكن تجاهلها. وتوازي أهمية الورق الذي استُعمل في العالم الإسلامي منذ أوائل العهد العباسي وما بعده، وتم جلبه ربما من الصين، أهمية إدخال فن الطباعة إلى أوروبا الغربية وباقي مناطق العالم ابتداءً من القرن السادس الميلادي وما بعده. وقد ازدادت أهميته لرخص ثمنه. وقبل استعمال الورق، كان الكاتب يستعمل ورق البردي، الذي كان متوفراً ورخيص الثمن، لكن إنتاجه لم يكن منتشرًا إلا في مناطق محدودة مثل مصر، بالإضافة إلى أنه كان سريع العطب وهشاً. كذلك كان الرّق يستعمل للكتابة، وهو ورق نفيس مصنوع من جلود الحيوانات، وهو يُشبه المواد الكلاسيكية التي كانت تُستعمل للكتابة في غرب أوروبا على مدى القرون الوسطى. ولقد تميز الرّق بأنه طويل الديمومة، ومن الصعب شقه، أو حرقه. ولهذا السبب كان مستعملاً في تدوين كتب القرآن. ولقد ساعد استخدام الرّق في الكتابة، في إطالة بقاء وحفظ نُسخ القرآن العائدة إلى القرنين السابع والثامن الميلاديين، وحفظها من التلف، ولو أنها وصلت مشققة أحياناً.

لكن الحياة الفكرية - العقلانية العربية والإسلامية تم تدوينها بشكل عام،

على الورق لأنه رخيص ومتوفر، إلا أنه كان هشاً، بمعنى أنه كان معرضاً للحرق والتلف بطرق مختلفة. ولهذا السبب، غالباً ما نعتمد على النسخ المتأخرة زمنياً للكتب والمؤلفات المهمة. ومهما يكن من أمر، فواقع الأمر يشير إلى أنه لولا صناعة الورق واستيراده، لحرمت الحياة الثقافية الإسلامية من قدرتها على تطوير تراثها الغني، وهي الصفات التي تميزت بها تلك المرحلة واكتسبتها بكل جدارة.

من الواضح أن هذه الأمور المذكورة كلها، هي بمثابة المسامير للبناء الحضاري الإسلامي، أي أنها تلعب الدور الهام والأساسي في التركيبة الحضارية الإسلامية، وقد تكون خارج إطار المستويات الفلسفية، لكننا في حال قيامنا بشرح كيفية عمل الحياة العقلانية في هذا المحيط والبيئات المبكرة، فمن الضروري جداً أن نفهم ونذكر أبعاد المناخ والأجواء التي ترعرعت فيها هذه الحضارة. لذلك، حاولت أن أنقل وأقدم ملخصاً لمراحل تطور الحياة العقلانية الإسلامية في العصور المبكرة بشكل إجمالي. أما بالنسبة إلى ما كان يشغل المسلمين، فقد فضلت التقليل من أهمية الناحيتين الفلسفية والطبية، والالتفات أكثر إلى الأبحاث السياسية التي تدور حول طبيعة القيادة، والأبحاث العامة المتعلقة بما تحقق جزاء اعتناق الكثيرين من غير العرب للإسلام، والسبل التي اتبعتها العلوم الإسلامية في مراحل تطورها من كونها مجرد عملية تسجيل لأيام الإسلام الأولى، إلى أن تصبح في ما بعد فائقة الشراء، متفرعة المناحي، وذات مسالك وتحديات عقلانية مثيرة للإعجاب والاهتمام.

الفصل الثاني

تساؤلات علمية وفلسفية: الإنجازات وردود الفعل في التاريخ الإسلامي

أوليفر ليمن

إن واحداً من أهم معالم التاريخ الإسلامي هو الاتساع السريع للامبراطورية الإسلامية بعد وفاة النبي محمد. وأدى هذا الاتساع إلى امتداد الامبراطورية إلى مناطق وأقاليم في الشرق الأوسط حيث ترعرعت وازدهرت، منذ زمن طويل، حضارات متعددة. وقد وجد القادة والحكام المسلمون الجدد أنفسهم مجبرين على التفاعل مع شعوب تفوقت عليهم في أمور اللاهوت، والطب، والفلك، والرياضيات. وكان عليهم، بالتالي، أن يحددوا موقفهم إزاء كيفية تعاطيهم مع هذه الأنواع من العلوم. كان هنالك احتمال بأن يعمدوا إلى رفض هذه العلوم على أساس أنها نتاج طرق ومناهج فكرية مرتكزة على معتقدات ثقافية غير صحيحة ومغلوبة، ولذلك فإنها لا تستحق أصلاً الدراسة أو الاهتمام بها. أو أن يعمدوا بدلاً من ذلك إلى فهم هذه العلوم ضمن نظرتهم الخاصة إلى العالم. وكما نعلم، كان الاتجاه الذي اعتمدوه مطابقاً للقرار الآخر حول سياسة الدمج والتعاطي الإيجابي مع المستجدات في تلك البلاد المنضمة إليهم. ونتيجة لهذه السياسية الإيجابية، تم التوصل إلى وضع سادت فيه روح التبادل

الثقافي والديني، مما أدى في النتيجة إلى ثراء عظيم في حقل العلوم والفلسفة.

كان هنالك حافزان لاستخدام الاكتشاف والنظريات التي كانت متواجدة آنذاك في الشرق الأوسط، والتي انتشرت في ما بعد في بلاد فارس والهند. كان الدافع الأول يتصل بالحاجة إلى الدخول إلى حلبة النقاش مع الشعوب غير المسلمة، وحضها على اعتناق الإسلام كدين. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الآية القرآنية «لا إكراه في الدين» ركزت على ضرورة الدخول في النقاش مع غير المسلمين قبل اعتناقهم الإسلام، مع الانتباه إلى أن هذا الأمر لم يكن معمولاً به، كما أنه لم يطبق بحذافيره في المجتمع الإسلامي آنذاك.

من المحتمل أن تكون عملية إجبار الناس على اعتناق الإسلام آنذاك غير ملائمة. كذلك لم يكن من مصلحة الامبراطورية الجديدة أن تدعو جميع الناس إلى اعتناق الإسلام. ولم تكن هناك أي مشكلة ناجمة عن تواجد المعتقدات الدينية والثقافات المختلفة ضمن الامبراطورية، شرط أن يكون هنالك اعتراف كامل بالدور الرئيسي لقيادة الإسلام. غير أن واقع الأمور، يشير إلى مدى الإحراج الذي قد يتعرض له الدين الجديد إذا بدا أنه غير قادر على الدفاع عن نفسه بالدرجة والرقى الفكرين والمهارة ذاتها التي كانت الأديان والعقائد الأخرى المتواجدة في البلاد المفتوحة حديثاً تتمتع بها. وقد دفع هذا الواقع الإسلام إلى استخدام المناهج الأسلوبية أو الميثولوجيات المثبتة من قبل الأديان السابقة لكي يكون واضحاً لشعوب هذه المناطق أن الإسلام جاء ليحسن ويصلح ما جاء قبله من المعتقدات والمناهج الدينية، أي قبل نزول الوحي على النبي محمد، الذي اعتُبر، بحد ذاته، خاتم الرسالات الإلهية.

الدافع الآخر إلى استخدام علوم الثقافات المحلية وفلسفتها، كان الاحتمال القوي بأن استعمالها كان ذا طابع عملي وفعلي، وهنالك من يقترح أو يشير إلى أنه عندما جاء المسلمون في أوائل الفتح إلى المناطق المأهولة بمعتنقي الديانة المسيحية، كانوا مدفوعين ومتأثرين مثلاً بالحديث النبوي

«اطلب العلم ولو في الصين»، مما ساهم في كيفية بلورة المواقف والاتجاهات التي اتخذها المسلمون حيال الثقافات المحيطة بهم آنذاك. يتصف هذا التحليل بالبعد عن المنطق. ولو اعتبرنا أن الحديث المذكور يتصل في الحقيقة بالأمور الدينية أكثر منه بالأمور الزمنية والعلمانية، نجد أنه عندما جاء المسلمون إلى بلاد الشام (سوريا) والعراق وبلاد فارس، وجدوا تلك الشعوب تتمتع نسبياً بصحة جيدة وبمستوى معيشي عالٍ ومتقدم، وأنها كانت تتقن القراءة والكتابة وعلى درجة عالية من الثقافة. ولذلك، كان من الطبيعي أن يحاول المسلمون معرفة كيفية توصل هذه الشعوب إلى هذا المستوى من الرقي، والاستفادة من المعارف والعلوم التي أوصلتها إلى تلك الدرجة من العلم.

وقد نتج عن هذا الأمر قدر كبير من الاهتمام في العالم الإسلامي المبكر، بالمكتشفات العلمية والطبية والفلسفية التي كانت متواجدة عند حضارات البلاد حول المسلمين في تلك الحقبة المبكرة في تاريخهم.

ويبدو أنه كان هناك توق إلى التعرف إلى النتائج الثقافية التي كانت منتشرة هناك، مما حدا بالمسلمين الأوائل إلى إنشاء معاهد علمية وأكاديميات متخصصة بالترجمة يعمل فيها خبراء مختصون في ترجمة المخطوطات من اللغة الإغريقية وغيرها إلى اللغة العربية، وغالباً عن طريق اللغة السريانية. وكان مسيحيو هذه المناطق هم من يقومون بهذه الأعمال في أغلب الأحيان.

لنتجه الآن بأنظارنا إلى الدوافع الأولى والمبكرة التي حدثت بالمسلمين إلى الاهتمام بالثقافة الأجنبية. يبدو لنا أن الحاجة دفعتهم إلى أن يكونوا على مستوى يضاهي المستوى الرفيع لتلك الجماعات المحلية، ولعبت أيضاً دوراً بارزاً في كسب اهتمامهم بالثقافة الأجنبية. فقد كانت الجماعة أو المجتمعات المحلية تملك مجموعة ضخمة من الأعمال والكتب الفلسفية، خاصة تلك الكتب المنسوبة إلى أرسطوطاليس التي خاضت بالتفصيل في مواضيع متعلقة

بطبيعة المجادلات الفكرية المختلفة ومكانتها، والتي كانت مفيدة جداً في التوصل إلى طريقة مناسبة تساعد المسلمين على تحليل ومخاطبة تلك الآراء والأفكار النظرية التي كانت تنافسهم. فقد وضع أرسطوطاليس قاعدة رسمية ودقيقة، لمختلف طرق الجدل والنقاش، كانت في متناول المفكرين. أما نظامه في التبويب فقد توسع وتم اعتماده أكثر مما كان يقصد هو نفسه، ويرجع الفضل في ذلك إلى العُرف أو التقليد الإسكندراني الذي انتهى في نهاية المطاف بتصنيف كل إنتاج أدبي وتبويبه، بما في ذلك الشعر الذي اعتُبر نوعاً من أنواع الجدل أيضاً.

وقد سمح وجود سلسلة من التقنيات البيانية، أي التكنولوجيا المنسقة والمنمقة في التعبيرات البيانية، للمرء بأن يعرض أفكاره بوضوح، وأن يقنع مناوئاً أو معارضاً بأن نظرة ما كانت صحيحة وشرعية، بينما ما هو عكس تلك النظرة تم إثباته بالحجج السليمة بأنه غير صحيح، وبذلك يصبح ذلك المرء في مكانة تتسم بالنفوذ والسيادة في جو أو محيط ثقافي، حيث يشكل التعبير عن الأفكار جزءاً هاماً من الحياة. كان من الممكن أن يعتقد المرء أن عامل الحماسة من أجل التكنولوجيا الفلسفية قد خف، وضعف النجاح في إقناع الجماعات المحلية باعتماد الإسلام ديناً، لكن الأمر لم يكن كذلك. ويعود ذلك إلى بروز الحاجة إلى إقناع المسلمين المنتمين إلى فئة معينة خارج فئة هذا المرء نفسه، ومنضوين ضمن مدارس لاهوتية أو آراء سياسية مختلفة، بأن عليهم أن يتخلوا عن آرائهم ويعتقدوا الآراء السليمة، ويسيروا على الطريق المستقيم. وكما نعلم، فإن العصور المبكرة للامبراطورية الإسلامية كانت حافلة بالتصدُّع بسبب تعدُّد المقولات السياسية/الثورات والخروج على السلطة ومناهضتها.

ومن المستغرب أن نفكر ونعتقد أن للفلسفة قيمة عملية بهذه الطريقة، ولكن يبدو أنه كان هنالك بعض الطلب عليها من قبل بعض الناس الذين كانوا يرغبون بالحصول على مواد بيانية تمكّنهم من كسب المقدرة على إقناع

الآخرين بصحة موقف أو منحى معين، والفائدة المرجوة إذا ما غيروا معتقدهم وقبلوا معتقداً آخر. وهل من علم غير الفلسفة يفيد في مجال النقاش والجدال؟ فهدف الفلسفة الرئيسي هو المقدرة على النقاش. كما أنها تكنولوجيا النقاش، وتحتوي أيضاً مبادئ الجدال الوافي والصحيح. لذلك، فإن الفلسفة أصبحت ذات شعبية واسعة، ليس على مستوى الفلاسفة المرموقين في العالم الإسلامي فحسب، بدءاً بالكندي وانهاء بابن رشد (المعروف في الغرب بأفيريوس)، بل أيضاً على مستوى من الفلاسفة الذين تعدوا حقبة المتجول أو المشائي (بيرياتيك).

كان الفارابي وابن سينا (المعروف في الغرب بـ«أفيسينا») وابن رشد مفكرين على درجة عالية من العلم. لكن من المهم أيضاً أن ننظر إلى هؤلاء المفكرين الذين لم يكونوا مهمين كالفلاسفة، ولكنهم قاموا بكتابة أعمال جيدة، مثل أبي سليمان السجستاني الذي كانت مؤلفاته أكثر انتشاراً وشعبية وتألّفت من مقولات للفلاسفة وحكم وأمثال وقصص فكاهية قصيرة. وقد تعتبر هذه المؤلفات والأعمال، أنها تنسب إلى نوعية الفنون الجميلة، التي غالباً ما يشار إليها بالأدب، وأنها ذات طابع أدبي أكثر منه فلسفياً، وذات طابع تدريسي وتعليمي أكثر منه نظرياً، كما أن هذه المؤلفات كانت أكثر انتشاراً من المواضيع التي كانت تستنزف الجهد، مثل تلك التعليقات على مؤلفات أفلاطون أو أرسطوطاليس أو أفلوطين.

وهكذا، فإننا نلاحظ وجود براهين وإثباتات تشير إلى أن الدراسات والمواضيع الفلسفية كانت مقروءة بشكل واسع خلال القرون القليلة الأولى للامبراطورية الإسلامية، كما أنه كانت هناك دلائل تشير إلى تواجد المؤلفات العلمية، في الشرق الأوسط في أول الأمر، ومن ثم في الأندلس في إسبانيا. ويقال إنه أثناء الحقبة الحضارية الرائعة في الأندلس، كان على كل من يرغب في معرفة أي شيء عن العلوم في أوروبا، أن يذهب إلى الأندلس. وهناك العديد من الروايات والأخبار في الأدبيات التاريخية

اللاتينية، تشير إلى أنه كان يكفي أن يأتي أحد من الأندلس حتى يجد حلاً لأي مشكلة مستعصية ويفك رموزها. وهكذا، كانت سمعة إسبانيا الإسلامية، على مدى مئات السنين، سمعة طيبة جلّ شأنها في مجال العلوم الفلسفية والعلمية والتقنية (التكنولوجيا) والرياضية. وكانت شبيهة، إلى حد ما، بمكانة الولايات المتحدة الأميركية حالياً، حيث تتواجد أهم الجامعات في العالم.

ولكن، لا يجدر بنا أن نركز على الفلاسفة العظام فحسب، بل أن نغير أيضاً اهتمامنا وانتباهنا للمفكرين الذين لم يتصفوا بالأصالة ولكن كانت أعمالهم ومؤلفاتهم، من دون شك، مقروءة. كما يجب علينا أيضاً ألا نهتم كثيراً بالناخبين فقط في علوم الرياضيات والفلك والطب، بل أن نتفحص وندرس أيضاً تلك الاكتشافات والتطورات التي كانت أكثر أهمية بالنسبة إلى حياة الناس وطرق معيشتهم. والمعني هنا، إنجازات وأشغال المهندسين، والمهنيين وأصحاب الحرف، هؤلاء الناس الذين كانوا يطورون الآلات المستخدمة في ري الحقول الزراعية أو في تخطيط المدن،^(١) وهؤلاء التقنيون أصحاب المهارات العلمية والتطبيقية الذين لا نعرف عنهم إلا القليل مقارنة بما نعرفه نسبياً عن عمالقة الرياضيات وعلوم الفلك. وقد كان لهؤلاء التأثير الأبرز في حياة الأفراد العاديين، وهم الذين أعطوا الأندلس، كموطن حضاري، تلك الصورة التي أدهشت سائر مناطق أوروبا. فقد كان الناس يفدون إلى إسبانيا ليشاهدوا الحقول الزراعية المروية والجميلة، والمدن المخططة والمنظمة بنمط نظامي ترشيدي وعقلاني، وكذلك، كانوا يشاهدون نوعاً من الأنظمة الصحية التي كانت أكثر نظاماً من أي شيء في

(١) إنني مدين في استعمالي لهذه النقطة أو النظرة، إلى المرحوم دونالد هيل، الذي كان دائماً يثير الأبحاث المتعلقة بهذا النوع من المواضيع ويجعلها متداولة بين الناس بشكل طبيعي وعادي، مذكراً كلاً منا بأهمية النتائج العلمية للعلوم الإسلامية، بالمقارنة مع النظريات العلمية التي لم تكن متاحة إلا للقلّة النادرة من الناس.

أوروبا. وهكذا، على الرغم من أننا لا نعرف من قام بهذه الجهود الجبارة، إلا أنه من المتوجب علينا أن نعطي مساهماتهم في البناء الحضاري حقَّ قدرها.

إن إحدى مميزات تطور العلوم والفلسفة في العالم الإسلامي، هي تماماً عملية الدمج للعناصر الأجنبية والاهتمام بالحضارات الأقدم عهداً التي وفدت من خارج العالم الإسلامي، كحضارات الإغريق والهند وفارس. فقد كانت هناك حركة تقول بأنه على المسلمين أن يستقبلوا ويأخذوا أفضل علوم الأقدمين والفلاسفة القدامى والمشاهير البارزين في العلوم والفلسفة وفروع العلوم القديمة بذاتها. وكان الهدف من هذه الرغبة إضافة إلى تقبل علوم القدماء، عزَمَ المسلمين على تحسين تلك المعارف وتطويرها، من أجل تحسين سبل معيشتهم وزيادة معرفتهم بالعالم الذي وجدوا أنفسهم فيه. ولم تكن هذه العملية سهلة بالطبع، فقد كانت هناك جماعات تعارض تلك الخطوات المتخذة من أجل استقبال علوم الآخرين وفكرهم، كما كان هناك من يعتقد أنه من واجب الفلاسفة والعلماء أن يعيروا انتباههم وعنايتهم للطريقة المتبعة في استقبال العلوم من الخارج. كان السبب في تبنيهم مواقف مماثلة يرتبط بجدوى هذه الأعمال والمؤلفات التي قد لا تكون في خدمة الدين الإسلامي، وبالتالي فقد تكون هذه العلوم مشوبة بالخطأ. ومثالاً على ذلك، كان ثمة علامات استفهام حول اهتمام الفلاسفة بأفلاطون وأرسطوطاليس وبقية مفكري الإغريق الذين لم يكونوا مسلمين، فقد ينتج عن هذا الاهتمام نوع من تشجيع طرق وأفكار فلسفية مستندة إلى الفكر الوثني. إلا أنه كان هناك نوع من الالتفاف حول هذا الأمر، حيث إن بعض الفلاسفة كالفارابي مثلاً، اخترعوا روايات وقصصاً أشاروا بواسطتها إلى أن مفكري الإغريق تلقوا، على ما يبدو، علومهم أصلاً على أيدي بعض الأنبياء. لكنه كان هنالك قليل من الإشكال في استعمال هذه العلوم الأولى، بمعنى أنه بالنسبة إلى النظرة الدينية إلى الأمر، يتوقع المرء أن الأجوبة عن

كل شيء تكمن في الإسلام الذي هو مصدر كل شيء. إذاً، ف«الإسلام هو الجواب أو الحل»، ونحن هنا نستشهد بشعار له شعبيته حالياً. فقد يتوقع أحدنا أن تتوفر في القرآن والكتب الدينية الأخرى الأجوبة والحلول لكل المسائل والقضايا التي قد يطرحها أحدنا. لذلك، ليس هنالك من ضرورة للرجوع إلى وثنية العصور القديمة بحثاً عن العالم. فكيف لغير المسلمين أن يعرفوا أموراً لم يعرفها مسبقاً المسلمون؟ هذا كان محور التساؤل والجدال آنذاك. وكما يقترح في أغلب الأحيان، كانت هذه التساؤلات والتعليقات تظهر وكأنها وجه من أوجه معارضة الفكر الجديد. إلا أن الواقع كان غير ذلك تماماً. كان هنالك جدال يؤيد الاتجاه الذي يشير إلى أنه بإمكان المسلمين حل المسائل النظرية عن طريق استعمال العلوم الإسلامية المرتبطة بالنحو والصرف وبالفقه وبالحديث، وعند ذلك سينظر إلى مشاكل الفلسفة الإغريقية التي احتضنها بشغف العديد من مفكري المسلمين، وكأنها منهجية أو ميثلوجيا غريبة ومنافسة.

من المفروض ألا يُنظر إلى هذا التباين والاختلاف بين الذين رغبوا باستيعاب الفلسفة الإغريقية والرياضيات والطب، والبحث عن الحقيقة، وبين المعارضين والمقيمين على الفكر الجديد الذين كانوا يخافون المؤثرات الغربية. فالمعارضة لم تظهر بوضوح بذلك الشكل أو الكيف، حيث كان الخلاف بين الذين اعتقدوا أن فلسفة الإغريق وعلومهم شكلت طريق التقدم في العالم الإسلامي، وبين الذين اعتقدوا على نقيضهم، أن العلوم الإسلامية، النابعة من المعتقدات والأعراف الإسلامية، والتي ترعرعت في كنف الإسلام كدين ومعتقد، كافية بحد ذاتها. لم يكن هذا الخلاف بين من أيد العقلنة ومن عارضها. فقد كانت العقلنة ضرورية من أجل تحديد وتبيين ما يقوله ويفصح عنه الفقه بشأن موضوع معين، كما أن الحاجة إلى العقلنة بارزة، وثمة حاجة إليها لمعرفة ما إذا كانت المجادلة أو المحاجة الأرسطوطالية صحيحة أو غير صحيحة. فالجدال وعملية تقديم البراهين

والدلائل كانا مرتبطين بتنوع طرق استخدام العقل أو مبدأ العقلنة . ناقش الفلاسفة والعديد من أساطين العلوم وجادلوا قائلين بأن مواقف الإغريق بالنسبة إلى العلوم والفلسفة، تشير إلى تواجد نوع من النموذج أو الوزن الفكري الذي يعين ويدل على كيفية إدارة ومعالجة الوسائل المتعلقة بالعلوم والفلسفة . كان الفكر اليوناني بالنسبة إليهم، أو بتعبير أدق الفكر الإغريقي، يمثل حقبة قديمة متقدمة ومتألقة، حيث ازدهرت أفكار وفعاليات الفلاسفة والعلماء . وعمد هؤلاء الفلاسفة والعلماء إلى استخدام ودمج مكتشفات مفكري الإغريق لتصبح ضمن نظرتهم وتوجههم الشمولي للعالم . ومجرد أن أفلاطون وأرسطوطاليس كانا وثنيين وعاشا منذ فترة بعيدة وطويلة، لا يعني ألا يعيرهما المسلمون أي اهتمام أو انتباه . من ناحية أخرى، كان هناك مفكرون مساعدون آخرون جادلوا وناقشوا الفكرة القائلة بأنه حتى لو كان أفلاطون وأرسطوطاليس بارزين في المجالات الفكرية، إلا أن هذا الواقع ليس كافياً لتغيير اعتقادهم أن الفيلسوفين الإغريقيين العظميين لم يتمتعا بالإمام العميق بأمور كانت، متوفرة بشكل عام، عن طريق التعاليم والعلوم الإسلامية . وعندما نفكر في آراء هؤلاء الناس الذين كانوا يستمعون إلى تلك المناقشات منذ أكثر من ألف عام مضت، يتبين لنا عدم الوضوح في معرفة من كان من الجانبين أكثر ترشيداً وعقلانية في أفكاره وتقديراته، إذ إن كلاهما استخدم العقلنة في محاولته كسب الناس إلى جانبه . لقد كان الجانبان منطقيين وعقلانيين في طرحهما .

هذه كانت المعضلة أو المشكلة المتعلقة بكيفية تحديد من كان قادراً على فرز وتصنيف قضايا العالم الإسلامي النظرية ومسائله . هل هم الفلاسفة الذين اكتسبوا إلهامهم من علوم الإغريق وفلسفتهم، أم العلماء والفقهاء المشرعون المسلمون؟ لا بد من أنه كانت هناك مجادلات ومناقشات عارمة حول هذا الأمر . واستناداً إلى ما لدينا من روايات ومعلومات، تتبين خطورة تلك المناقشات وأهميتها، حيث كانت تتوقف على نتائجها سبل عيش ومكانة

الناس المشاركين في هذا الجدل وهذه المناقشات. كانت خطورة القضية تكمن في كون الفلاسفة إذا ما نجحوا بإثبات صحة نظريتهم وفلسفتهم، فسوف يشعر العلماء والفقهاء بأن نفوذهم آخذ بالاضمحلال، والعكس صحيح. وقد دام هذا الصراع في العالم الإسلامي أعواماً عديدة. ومن المهم أن ندرك أنه كانت هنالك مراحل عديدة ومختلفة، ودرجات من القبول والرفض للفلسفة والعلوم الواردة من الخارج. ولم يكن الأمر منحصراً بموقف عام موحد فحسب، بل كانت هناك مجموعة من المواقف والتوجهات المتعددة والمعقدة في آن معاً، والتي أدت بدورها إلى نتائج مختلفة.

يمكن القول إن القضايا والمسائل دارت حول سؤال أو موضوع هام جداً: ما هو المقدار المقبول لما يستعيره المرء من حضارة ليست بالأصل حضارته؟ وما هي حدود قبول وضم المعارف الزمنية والعلموية إلى حضارة المسلمين، أو بالأحرى ثقافتهم، وفي الوقت نفسه، قدرتهم على المحافظة على هذه الثقافة؟ هذه الأمور ليست بعيدة عن المناقشات والجدالات التي نشهدها في وقتنا الراهن. وقد ناقش الفلاسفة وفكروا في أن مصدر المعارف، من أي حضارة جاءت، عامل غير مهم. لقد فتدوا اعتقاداتهم بأن هنالك نظريات وآراء مختلفة، وأن باستطاعة المسلمين العاديين الذين لا يعرفون شيئاً من العلوم أو الفلسفة، ويكتفون فقط بالقيام بواجباتهم وفرائضهم الدينية، الوصول إلى الحقيقة، التي توصل إليها الفلاسفة والعلماء، ولكن بطريقة مختلفة. ونورد هنا مثلاً شائعاً يتعلق بالطب. فالفلاسفة، ومعظمهم كانوا أطباء أيضاً، أعطوا هذا النوع من التشبيه والقياس: إذا لم تكن طبيباً وأصبحت مريضاً، فعند ذلك أسوأ عمل تقوم به، هو أن تقرأ عن علتك ومرضك، لأنك لا تعرف كيف تعمل أعضاء الجسم؛ وأسوأ عمل تقوم به هو أن تحاول بنفسك أن تعرف ما سبب علتك. وهنالك خطورة أكبر في استخدامك لما قرأت بقصد تحديد طبيعة

مرضك وتعيينها، والعلاج الناجع والمناسب لهذا المرض. أما ما يجب أن تعمله فيتلخص بذهابك إلى الطبيب على أمل أنه سيشفيك من مرضك. فليس من اختصاص المريض ولا المريضة أن يعالجا نفسيهما، لأنهما لا يملكان الخبرة والتجربة المطلوبتين في هذه الحالة، وكل ما يحتاجان إليه هو الذهاب إلى مختص يملك تلك الخبرات والتجارب.

والآن نجد أن ما ذكر أعلاه يمثل طبيعة العلاقة بين المؤمن العادي والفيلسوف. فالمؤمن العادي غير مؤهل أو متعود على التفكير بصورة تجريدية ونظرية، ولا يتوقع أن يُجهد نفسه وعقله من أجل معرفة كيفية خلق الكون، وإذا ما كان مخلوقاً من العدم، أو أن هذا العالم أو الكون أبدي، أو أن نهايته ممكنة، أو أن الله يعرف ما نفعله الآن. وهل هناك فعلاً إمكانية التفكير بأن الله يستمع إلى صلواتنا؟ وما هي طبيعة الحياة الأخرى؟ من غير المتوقع من المؤمن العادي أن يفكر في هذه الأمور، وإلا فسوف يختلط الأمر عليه، ومن المحتمل أن يفقد في نهاية المطاف إيمانه بمعتقدات دينه. فالحالة هنا مشابهة للعليل الذي يعاني وجعاً في حلقه، فيذهب لمطالعة الكتب الطبية بحثاً عن أسباب مرضه وألمه وطبيعتهما، فيستنتج أنه مصاب بالتهاب الدماغ أو مرض آخر مساوٍ بخطورته للالتهاب في الدماغ، علماً بأنه لم يكن هناك مرض بالأصل. من غير المفروض أن نقوم بمثل هذا العمل، أي ليس مفترضاً أن نُرهق عقولنا وتفكيرنا بقضايا تقودنا في النهاية إلى عدم القدرة على تحديد غرضنا، وتشويش معتقداتنا. علينا أن نتبع مبادئ ديننا ومعتقداته بالشكل والطريقة اللذين رسمهما لنا ديننا، ولنترك للفيلسوف العمل النظري الذي يقصد به معرفة الأمر، أو التفتيش عن الغيبيات والأسرار المتعلقة بخلق الكون ومعرفة الخالق.

هنالك مفهومان أو منظوران للحقيقة نفسها، كما تقول وتشير التعليقات والتحديدات. فمثلاً، الفلسفة الإغريقية التي كانت تميل إلى التفكير والاعتقاد، مع أرسطوطاليس، بأن العالم أبدي وأزلي، تتطابق مع مفهوم

معظم المسلمين المتعلق بطريقة خلقهم من قبل الله . قال الله «كن»، ونتيجة لذلك خُلِقَ العالم، مع احتمال أنه خُلِقَ من العدم. معظم المسلمين يميلون إلى الاعتقاد بالحياة الأخرى، بحياة مادية وجسدية ليست روحية فقط، ومن المحتمل أن معظم الفلاسفة يميلون بالأحرى إلى نقد تلك الفكرة. لكن هذا الأمر مقبول، نظراً إلى وجود روايات وتفنيدات مختلفة للحقيقة نفسها. وهذا التصور مناسب تماماً لمختلف الشعوب والأمم. عند هذه النقطة، قد يشعر أحدنا بأن ذلك النوع من المواقف والتوجه لتحليل الأمور، يتسم بقدر كبير من الرعوية والفوقية. هل يعني ذلك أن الفلاسفة يدعون معرفة الأشياء والأمور، بينما عامة الناس العاديون على جهل بها؟ وما داموا يزاولون معظم فروض الصلاة، ويؤدون الزكاة، ويحافظون على أداء الواجبات المختلفة المفروضة عليهم كمسلمين، فلنترك الحرية لهؤلاء ليعملوا ما يشاؤون. فهم في الحقيقة لا يفهمون ولا يدركون مجريات الأمور، بينما الفلاسفة هم على علم بها، ولذلك ليس هنالك من مانع يعترض النظامين المختلفين في طلب المعرفة والإيمان، ليسيرا جنباً إلى جنب.

من المؤكد أن الفلاسفة لم يدعوا الفوقية والرعوية تماماً، بالرغم من أنهم كانوا أحياناً يصفون ويشرحون المسائل والقضايا بطريقة تتبّعها النخبة من الناس، أو بالأحرى بطريقة توصف بالفوقية. كانوا يقولون إن هنالك بعض الناس المهتمين أو الكفوئين المتمرسين في مناقشة مسائل مختلفة وبحثها. مثلاً على ذلك، هنالك بعض الناس الذين يعمدون بعد القيام بعمل يومي شاق إلى قراءة الفلسفة، بينما ينغمس آخرون في النشاطات والفعاليات المريحة لأعصابهم. لذلك، على الدين أن يكون قادراً على أن يجمع كل هؤلاء الناس، بمشاربهم الفكرية المختلفة، بطريقة معينة، لأن هدف الدين هو أن يجعل الحقيقة في متناول كل أفراد المجتمع، المثقف منهم أو غير المثقف. كذلك، على الدين أن ينجح في تقريب أفراد المجتمع الأكثر تواضعاً، من الله، بواسطة الإيمان القادر على إلهام كل أفراد المجتمع تشبهاً

وتمثلاً، برأي الفلاسفة بسمو النبي محمد ورفعته. فالنبي محمد هو السياسي الأكمل، بمعنى أنه تمكن من نقل رسالته ودعوته إلى جميع الناس. ولم يكن النبي متمكناً من الإلمام بالمعارف النظرية التي كان يتمتع بها الفلاسفة والعلماء المرموقون فحسب، بل كان يملك أيضاً القدرة على نقل هذه الرسالة وإيصالها إلى الناس الأكثر تواضعاً، والأكثر جهلاً بالأدبيات، كما إلى الذين لم توجد عندهم أي رغبة أو أي اهتمام بالبحث النظري. لقد تمكن النبي محمد من إيصال رسالته ونقلها إلى كل فرد من أفراد الأمة. وهذا هو بيت القصيد في الدين. فالدين عبارة عن مؤسسة أو منظومة، قادرة على تقريب كل فرد في الأمة إلى الله، وبالتالي تقريب الناس كلهم إلى الحقيقة والحق.

يعني هذا التوجه إلى الناس ومخاطبتهم بطرق مختلفة. فأما بسطاء القوم، الذين ليس لديهم المتسع من الوقت للتأملات النظرية، أو الذين يبحثون فقط عن بعض القوانين والتشريعات البسيطة جداً والمستقيمة بشكل يسهل فهمها، ويتمكنون بواسطتها من تنظيم حياتهم وأمور معيشتهم، فتتم مخاطبتهم ودعوتهم إلى الدين بطريقة مبسطة، عبر قوانين وتشريعات تغلب عليها البساطة. أما الأفراد الميالون أكثر إلى البحث النظري، والذين عندهم بعض الإلمام بالعلوم والتكنولوجيا، والذين ينطلقون من قاعدة نظرية لتكوين فكرة عن كيفية تسيير الأمور في العالم، فتُخصّص لهم طرق مختلفة للمخاطبة. فهم يريدون معرفة الأجوبة عن إشكالات ومسائل أكثر تعقيداً وصعوبة. وتتوقف ميزة ونجاح أي دين وأي نبي، على مقدرة هذا النبي على صياغة رسالته بشكل يساعد على كسب، ودعنا نستعمل تعبيراً سياسياً حديثاً، أكبر عدد من الأصوات الانتخابية. وبعد النقاش والمناظرة، تبين للفلاسفة أن النبي محمد كان في طليعة الأنبياء لأنه، إذا ما قورن مثلاً بموسى أو عيسى، كان الأنجح في إيصال رسالته إلى أكبر عدد ممكن من أبناء الأمة.

وهكذا، من المتعارف عليه أن النبي محمد، كان ملماً بالمعارف النظرية التي عرفها أصلاً الفلاسفة عن طريق أفلاطون وأرسطوطاليس، إلا أنه كان

قادراً، في الوقت نفسه، على الجمع بين تلك المعارف النظرية ومعرفته كيفية تصرف الناس، وكيف يعيشون. وتأخذ الرسالة مستويات مختلفة بعين الاعتبار في توجهها إلى جماعات إنسانية ذات مستويات مختلفة، وعلى كل دين أن يأخذ بعين الاعتبار حاجات فئات الناس كلها ويعمل على تلبيتها. وقد يتعجب أو يتساءل أحدنا عن سبب وجود هذا الاختلاف الطبقي أو بالأحرى سبب هذا التقسيم العمودي للناس، والجواب على الغالب يتلخص بأنه نظراً إلى أن الله خلق البشر وهم على مستويات مختلفة من حيث قدراتهم، فإنه من غير العدل أن يكون الخلاص والنجاة محصورين فقط في متناول أولئك الذين يتمتعون بمزاج موصوف بالتهذيب والركة الثقافية. فإذا كان الله قد خلق بعض الناس المتفوقين بذكائهم وإدراكهم على الآخرين، وخلق جماعات قادرة على التبصّر وجماعات تنقصها هذه القدرة، وجماعات مهتمة بالنظريات وجماعات مهتمة بالأمور العلمية، فعند ذلك يجب أن يكون هناك طريق للخلاص مفتوحة أبوابه ومسالكه لجميع الناس، وإلا فإن الأمر سيؤدي إلى الشك في وجود العدالة الإلهية. وهكذا، فقد ناقش الفلاسفة هذا الأمر قائلين إن الإسلام روج رسالة يستطيع من خلالها الناس، عاديون كانوا أو فلاسفة، وعلماء أو أناساً عمليين، أن يتقبلوها على مستويات مختلفة وبطرق متنوعة. كان هذا تعليل الفلاسفة وحجتهم في مواجهة من يقول بأنه من غير المقبول أن يضم الإسلام في تعاليمه تلك المواد الأجنبية. وحجتهم في ذلك تستند إلى الآتي: إذا كانت المعارف والمعلومات مفيدة، وإذا كانت الاكتشافات صحيحة وحقيقية، وإذا كانت التقنيات الفلسفية صحيحة وشرعية، فعند ذلك يتوجب استخدامها وعدم رفضها.

ينتمي هذا النوع من الفلسفة إلى المدرسة المتجولة، التي تعرّضت فعلاً للتقهقر السريع في العالم الإسلامي، منذ ما يقارب ٨٠٠ عام، إلى أن أعيد إحيائها في القرن التاسع عشر الميلادي. لقد أدرك الأوروبيون أهمية ما تقوم عليه هذه الفلسفة، ونهلوا منها حتى أصبحت عنصراً فاعلاً ومؤثراً في تطوير

الفلسفة والعلوم هناك طوال قرون عديدة. في حين أن النوع الآخر من الفلسفة، الذي كان شائعاً في العالم الإسلامي، يسمى الفلسفة الإشراقية أو التنويرية. وما زالت هذه الفلسفة ناشطة ومؤثرة خاصة في بلاد فارس (إيران).

نواجه هنا، مشكلتين مهمتين، تتمثل الأولى في معرفة المدى الذي تستطيع من خلاله الفلسفة والعلوم الإسلامية، أن تستعير وتأخذ فلسفة غير إسلامية، وتدمجها مع مصطلحاتها ومفاهيمها، في حين تتلخص الأخرى بتلاشي الحضارة العقلانية جداً وتفككها منذ زمن بعيد، وثبتت حتى الآن استحالة إحيائها. كان يمكن أن يحدث ذلك منذ ألف عام، وأن يعاد إحياء حضارة كانت مزيجاً من الإسلام والعلوم والفلسفة والشعر والأدب وحقوق فكرية أخرى، بالإضافة إلى تحذارات وأعراف تعليمية. أما الآن، فهل من الممكن أن نقوم بإعادة الإحياء هذه، بطريقة إسلامية معينة؟ وما هي المشاكل أو المصاعب التي قد تنشأ وتواجه هذه العملية الإحيائية؟

يمكن القول إن هذه الحضارة الماضية لم تكن إسلامية أي حال. كل ما حصل أنها حدثت ضمن جزء من العالم كان للمسلمين فيه دور هام ومؤثر، أو كانت تقطنه أقلية مسلمة بارزة ذات نفوذ وتأثير في المجتمع، مع أنه لم تكن هناك بالحقيقة حضارة إسلامية بحتة. ما حدث في ذلك الوقت، أنه قام عدد من الناس، الذين كانوا في أغلب الأحيان مسلمين، بالعمل بما نسميه الآن اللغات الإسلامية، وحدث أن أنتجوا أعمالاً فلسفية وعلمية كثيرة، لكنها لم تكن تحمل طابعاً إسلامياً معيناً خاصاً بها.

وهكذا، فإن المسألة الرئيسية تدور حول حدود قدرة تعاطي الإسلام مع الحداثة بما يهدف إلى إنتاج ترجمة أو نمط إسلامي معين يحدد كيفية تمظهر وتواجد الأمور في الوقت الراهن. بإمكاننا مناقشة الأمر من زاوية أن هنالك مظاهر أو معالم مشتركة في الفنون والفلسفة والعلوم السائدة في المجتمعات الإسلامية، تدل على أنها تتميز بالطابع الإسلامي. ولكن، كيف تكون هذه المعالم أو المظاهر. هنالك مظهر يُعتبر غاية في الأهمية، ويشكل عنصراً

شائعاً في معظم الفلسفة والعلوم الإسلامية، يتجلى في الاهتمام بالمناحي الروحية (الروحانية)، مع الأخذ بعين الاعتبار الحقيقة الدالة على أن هذا العالم لا يشمل الحقيقة برمتها بالمعنى الواسع للكلمة، إنما هو عالم موقت وعابر إن لم نقل زائل. أي إن هذا العالم ليس إلا عالماً صغيراً (ميكروكوزم) يعبر عن عالم أكبر (ماكروكوزم) يمكننا رؤيته فقط ما دامت هنالك حقيقة أبعد مما نراه أمامنا. مرة ثانية، يمكن القول إنه لا يمكن إضفاء الطابع والفكر الإسلاميين البحتين على هذه الحقيقة، حيث إن مثل هذا الرأي أو النظرة موجودة عند جميع الأديان، ولدى معظم الأديان مثل هذا الإدراك أو المفهوم. ولكن الطريقة التي استخدمت لوصف هذا المفهوم وتوضيحه، والأشكال التي تم بواسطتها التعبير عن المعنى الروحي، أظهرت هذه الحقيقة كأنها صيغت بنسج إسلامي خاص، عن طريق استعمال اللغة العربية واللغات الإسلامية الأخرى، مستعينة بتصورات واستعارات من القرآن الكريم، وأمثلة من الحديث وتقنيات الفقه الإسلامي. بمعنى آخر، هذه طريقة إسلامية متعارف عليها تُستخدم في معالجة الأمور. إن الفكرة الكلية للعلم كطريقة تقنية صرفة تُستعمل في إيجاد الحلول للمسائل والمشكلات التي يمكن اعتبارها نموذجاً علمياً غربياً (أي أوروبياً)، ليست متواجدة بالمقياس والدرجة في ما يمكن تسميته العلم الإسلامي. كان هناك مفهوم متطور بين المسلمين يشير إلى أن مهمة العلم ووظيفته ليستا محصورتين بإيجاد الحلول التقنية والأجوبة لمشاكل الناس فحسب، بل إن العلم وجه من أوجه الدلالة على الله، وبالتالي فإن العلم هو المظهر الروحي للكون. لم تكن المسألة مجرد عملية إدارة المفتاح مثلما تعمل الآلة، فهناك أمور أخرى أكبر يقوم بها العلم أكثر مما يبدو لنا لأول وهلة. فالعلم مظهره عملي ولكنه استخدم في مفهوم نظري أوسع.

فإذا كانت هناك وسيلة لدمج الحداثة مع ما تشتمل عليه من علم حديث، وثقافة حديثة بالمعنى الغربي للثقافة، ضمن سياق نسج المجتمعات

الإسلامية، فعند ذلك يعاد إحياء الدلالة الروحية للفلسفة والعلم المتواجدين منذ ألف عام، وبالتالي فصلها من جديد بتقنيات الفلسفة والعلوم الحديثة. ولكن، أين تكمن الخصوصية الإسلامية في هذا الأمر؟ وهل هذه النواحي والتوجهات هي جزء مما تطمح إليه معظم الأديان؟ إلا أن الطريقة التي يستعملها المسلمون في عرض مناحيهم الروحية ستعطي من دون شك لونا مخففاً بواسطة اللغة التي يعبر بواسطتها المسلمون عن أنفسهم، والتي تؤثر إلى المنحى الإسلامي الخاص بالتعبير عن وجهة نظر ما.

ربما إذا قارنا هذه الطرق المستخدمة في التحدث عن الفلسفة والعلوم، والحاجة إلى إعادة ضم مقدار أكبر من القيم الروحية، فقد تنشأ عند ذلك إمكانية أن نجد المسيحيين واليهود والبوذيين والهندوس ومعتنقي العقائد الأخرى، يتحدثون جميعاً اللغة نفسها. من الضروري أن يصاغ رد الفعل الإسلامي بطريقة تنبع من داخل المنهجية الفكرية الإسلامية والسياق التاريخي للإسلام. هل هذا يعني أن هنالك صيغة موجهة لحقيقة معينة، وأنه نظراً إلى أن الحقيقة مفسرة ضمن سياق إسلامي، لا يمكن شرحها أو تفسيرها بطريقة غير إسلامية، ولا ضمن سياق آخر؟ بعد كل هذا، قد يكون هناك شخص ينتمي إلى دين آخر، يريد أن يعبر عن وجهة نظر أو رأي مماثل.

من الجدير أن نستعيد الطريقة التي استخدمها الفلاسفة المسلمون في نقاشهم الذي يشير إلى وجود وجهات نظر مختلفة للحقيقة نفسها. إن هؤلاء الفلاسفة استخدموا الفكرة الإغريقية ذاتها، لكنها كانت في الوقت نفسه فكرة إسلامية محضة، والدليل على ذلك وجود أحد المبادئ الإسلامية المهمة القائلة بصحة الديانتين اليهودية والمسيحية. هاتان الديانتان كانتا صحيحتين في زمنهما، وما زالتا صحيحتين حتى الآن، لكنهما لا تضاهيان بكمالهما كمال الإسلام. فقد بزغ الإسلام بعدهما، وجاء ليكمل تينك الديانتين، ولذلك، يُعتبر أكمل طريقة تعبر عن الحقيقة وعن علاقتنا بالله.

وهكذا، فالجواب الإسلامي حول موسى وعيسى، ليس التشكيك في

صحة نبوءتهما أم عدمها. إن صحة دعوتهما لا جدال فيها، في نظر الإسلام، فقد كانا رسولَي الله، لكن محمد كان النبي الأسمى الذي اكتمل بنبوته الوحي الإلهي. وقد أدى، في الماضي، هذا الانفتاح على الأديان الأخرى، وعلى مختلف الأفكار والنظريات، إلى تطورات مثيرة في الفلسفة والعلوم الإسلامية. وربما تؤدي نسبة أقل من المواقف الدفاعية عن الإسلام، إلى عصر نهضة إسلامية حقيقية وصحيحة مستقبلاً.^(٢)

(٢) إن بعض الأفكار المعبر عنها هنا، مشروحة بإسهاب أكثر في مواضيعي المنشورة في مرجعيات معروفة: «إنسانية الإسلام»، وهو موضوع نشر تاريخ الفلسفة الإسلامية (لندن ١٩٩٦)، تحقيق سيد حسين نصر وأوليفر ليمن، ص ١٥٥-١٦٤؛ «الفلسفة الإسلامية منذ عصر ابن سينا» و«المنطق واللغة في الفلسفة الإسلامية»، من منشورات الموسوعة الآسيوية الفلسفية المرافقة، تحقيق ب. كار وآي مهالنغام (لندن ١٩٩٦)، ص ٦٥-٨٢، ١١٤-١٢٨.

الفصل الثالث

المسالك والتحديات الترشيدية - العقلانية في الإسلام

محسن مهدي

منظورات تاريخية

يمكن دراسة التحديات الترشيدية في الإسلام والنظر إليها بطرق مختلفة . ولكن المحذور الرئيسي هو تحاشي توسع التحذارية بشكل تشمل فيه تاريخ الإسلام كله وثقافته ، لأنه كلما انغمس المسلمون في التفكير أكثر ومهما كان الاتجاه الذي من الممكن أن يسلكه تفكيرهم ، عليهم استعمال عقلهم . وقيامهم بذلك ، يصبحون ، شاؤوا أو أبوا ، جزءاً من المسلكية والتحذارية العقلية بشكل عام . ولا ينطبق هذا الوضع على العلماء والفلاسفة فحسب ، بل أيضاً على العديد من المدارس اللاهوتية (مدارس علم الكلام) والحركات الصوفية كذلك التي تلجأ إلى العقل كلما أرادت التعبير عن نفسها أو عن أفكارها ، لتبقى على اتصال مع المسلك أو التحذر العقلاني .

هذا هو المعنى العام للتحذارية العقلانية التي قد تعبر عن أي مقولة قد يستعملها أي مسلم في أي وقت . أما التحذارية العقلانية بمعناها الضيق الذي ليس المعنى الأكثر أهمية بالنسبة إليها ، فإنها تشمل العلوم الإيجابية التي تهتم بشكل خاص بالأمور العقلانية وما يتصل بها . ويمكن لمن يرغب بدراسة هذا الحقل أن يراجع بسهولة تاريخ هذه العلوم وأبحاث مؤرخيها . ما

يهيمن التركيز عليه في المسالك والتحديات العقلانية، هو ما يتصل بمسألة الدين ككل، والبحث عن جذور المجتمع الديني وكيفية تركيبته، وإيجاد الأجوبة عن هذه الأسئلة الإشكالية، وفهمها، ومعرفة موضع المجتمع الديني حالياً، ومدى إمكانية معالجة مسألة تنظيم المجتمع. إن التطرق إلى مثل هذه الأسئلة، يأخذ عادة شكل الفلسفة السياسية، ولكن هذا ليس سوى منحى واحداً في التفكير، أو ربما المنحى الأهم الذي يعالج الطريق الذي تسلكه المسالك والتحديات العقلانية في محاولتها لفهم ظاهرة الدين والمجتمع الديني ومعالجتهما.

نستطيع القول إن المسلكية أو التحدارية العقلانية بمعناها الضيق إسلامية، وإلا يطرح سؤال نفسه عن العلامات المميزة لهذه التحدارية؟ يمكن دراسة الرياضيات في أي مكان، من دون أن يكون هناك أي طابع إسلامي لهذه المحاولة. لكن التحدارية العقلانية الإسلامية تتعاطى أيضاً مع التحدارية الدينية ومجتمع ديني كالإسلام. وهي ليست مدعومة من قبل المجتمع الديني فحسب (الذي قد يدعم أو لا يدعم مختلف المناحي والأمور)، بل تعتبر وجود العقل في ظهرانية المجتمع (الإسلامي) مشكلة، وتحاول التوفيق ما بين العقل وما يعرف ويسمى الوحي. وهي ترى تضارباً في الآراء وتحاول التخفيف من أثره، أو أن تعثر على مفاهيم غيبية وغامضة في المسائل الدينية وتحاول فهمها، أو تعطي على الأقل تفسيراً عقلانياً لإمكانات وجودها. وإذا كانت تنطوي على أبعاد سياسية واجتماعية، فإن هذه التحدارية لا تتوانى عن استخدام المنهج العقلاني للحديث عنها، بالإضافة إلى إيصال بعض الأفكار والمفاهيم المتعلقة بكيفية تنظيم المجتمع والأمة.

إذا لم نكن مؤرخين ولكننا نعيش في زمننا الحاضر ونحاول أن ندرك الطرق التي تعمل بواسطتها عقولنا بينما نحن نفكر بالتحدارية العقلانية في الإسلام، فمن المهم عند ذلك أن نتذكر أنه لا يمكننا أن نتمعن أبداً بالتحدارية الإسلامية، من دون توفر المفاهيم والأفكار الوسيطة التي تساعدنا

في هذه المهمة. فنحن نبدأ عادة باستعمال مفاهيم معينة مشتركة تتعلق بكيفية نظرنا إلى مبدأ العقلنة وماهية الفكر ذاته. وشئنا أم أئينا، فإن هذه المفاهيم، هي مفاهيم أوروبية حديثة: والمعني هنا، هو تلك الثقافة التي نشأنا عليها في مدارسنا الأولى، وتكون عبر مفاهيمها تفكيرنا بالعالم.

ثمة سؤال يطرح نفسه هنا: ما هي «الأمثلة الثقافية» التي نستخدمها في فهمنا للتحديات الإسلامية؟ إنها، بلا شك، ما نسميه عادة العقلنة. فإذا قرأنا عن العقلنة (وهي عبارة عن المجهود الترشيدي في تحليل الأمور) في الآثار الأدبية المتداولة حالياً حتى ولو كانت هذه الآثار الأدبية تصطدم مع ما تقول به الدراسات الإسماعيلية، وتحديداً من خلال مؤلفات العلامة الراحل هنري كوربان (١٩٧٨-١٩٠٣)، فسوف نواجه اتجاهات فكرية عاماً مناقضاً لمفهوم العقلنة. هنالك، بالفعل، مظهر عقلاني يبدو غريباً وسلبياً، يرفض وجود أي قيم، أو أي شيء لا يمت بصلة إلى الرياضيات أو الفيزياء، أو إلى العلوم الإيجابية.

هذه العقلنة المتداولة في الآثار الأدبية الحديثة، تناهض الأديان والمؤسسات والمعاهد الدينية كلها، كما تعارض المعتقدات والمذاهب الدينية الدوغماتيكية كلها. وهذا وجه متطرف من أوجه العقلنة. أما الوجه المتطرف الآخر، فهو ما يعبر عنه بالأصولية، وغير العقلانية. وهذا يعني تلك العقلنة التي هي، بالضبط، الوجه الآخر المقابل والمناقض للأصولية الدينية والذي يقول بأن أفضل الحسنات الملائكية التي يمكن أن يتحلى بها المرء تكمن في عقلنة أفكاره وأعرافه وتقاليده، أو بالأحرى تحدياته، وطرق عيشه، وهذه الصفات هي أفضل من اتباعه أي عقيدة دوغماتيكية بطريقة عمياء.

احتل هذا النزاع حول العقلنة ومفهومها محوراً مركزياً في الثقافة والتاريخ الأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، خلال حقبة تاريخية سُميت عصر العقلنة والتنوير. لا جدوى من التحدث عن التحديات

والأعراف العقلانية في الإسلام من دون أن يكون لدينا ولو فكرة بسيطة عما كانت عليه هذه التحذارات والأعراف في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، حيث ترعرعت وانتشرت العقلنة الأوروبية بخيرها وبشرها. في هذا السياق، ثمة سؤال يطرح نفسه: ما كانت المعالم البارزة لتلك العقلنة؟ لقد ظهر المنهج العقلاني إلى العلن من خلال عمل موسوعي هام هو «المعجم النقدي والتاريخي»، في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، وقد شكل هذا المعجم الموسوعي واحداً من سلسلة معاجم وموسوعات طبعت تلك الفترة الزمنية باسمها، وكان عملاً نقدياً، سعى من خلاله مؤلفه بيير بايل (ت. ١٧٠٦م) إلى إبراز المعنى السلبي من النقد وليس النقد البناء.

هدف المعجم النقدي والتاريخي إلى «تطهير» المسالك والتقاليد الدينية وما صاحبها من معتقدات دوغماتية، من الأذى الذي ألحق بتاريخ الأديان. ولم يكن المعجم محاولة عقلانية لتبرير المعتقدات الدينية، فالعقلنة تُفهم أحياناً بالمعنى والتوجه الإيجابيين. فمثلاً، عندما نقول: «هو يعقلن»، فهذا يعني أنه يحاول إعطاء تفسير أو تبرير عقلاني لأمر ديني. هذا مظهر بناء للعقلنة التي تهدف إلى فهم وتقديم أسباب منطقية لأمر ما وتبريرها. لكن الحال لم تكن كذلك بالنسبة إلى بايل، فضلاً عن الموسوعة الشهيرة التي احتوت موضوع عقلنة القرن الثامن عشر الميلادي والتي ساهم في إنتاجها مفكرو ذلك الزمن ومنهم ديدرو، وفولتير، وغيرهما. وقد كانت هذه الموسوعة نوعاً من العقلنة الهدامة، وبمثابة محاولة لإظهار معظم أوجه الدين وأفكاره ومجرّد إجراءات تحاملية وتعسفية خالية من الأسس المطلوبة.

لم يكن هؤلاء العقلانيون مجرد مناهضين لفكرة الدين، بل كانوا يبحثون عن إجراءات يتخذونها بحق المجتمع الديني المتواجد آنذاك. ويجب أن نتذكر، هنا، أننا في فرنسا وليس في إنكلترا حيث بقيت سياسة التسامح الديني تقليداً معمولاً به لفترة طويلة. بيد أن فرنسا التي اعتبرت منشأ هذا

التقليد العقلاني، كانت آنذاك بلداً متمسكاً بشدة بتقاليده الدينية، والملكية والسلطوية، ونموذجاً فعلياً لتقليد الملكية المطلقة. وكان الشعب الفرنسي، في تلك الفترة، قد خرج لتوّه من سلسلة طويلة من الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، في وقت شكّلت فيه الكنيسة الكاثوليكية أحد الأركان الأساسية للنظام الملكي في فرنسا. في تلك الحقبة، كان ثمة سؤال يطرح نفسه بقوة حول موقف العقلانيين هناك، وحول ماهية الدور الذي يجب أن يضطلعوا به لمعالجة أوضاع مجتمعهم الذي كان شديد التمسك بالدين. ونتيجة لذلك، طوروا نظرية غريبة تتمحور حول ما أُطلق عليه تسمية «جمهورية الرسائل» التي حكمها أناس أطلق عليهم لقب «رجال الرسائل». باختصار، كانت جماعة - تسمى «الشعب المتنوّر»، تستخدم قانون العقل، يتساوى أعضاؤها في الصلاحيات - تتحكّم بالمجتمع وتنشر مفاهيمها ضد الدين بين أفرادها. وكانت هذه الفئة بمثابة «الكهنوت» الجديد، إذ كانت تصوغ وتقرّر ما هو جيد وصحيح ويمت إلى الحقيقة، وما هو سيئ وباطل. كذلك كانت تضطلع بدور القاضي والحاكم في آن معاً، فكانت مخوّلة إصدار الأحكام التي تدين الأحكام الظلامية المتمثلة بالتحامل والتعسف المنتشرين في المجتمع. وهكذا، استعُض عن الحالة الدوغمائية التي كانت سائدة بحالة دوغمائية بديلة. ويدرك من هم على معرفة بأحداث الثورة الفرنسية، كيف يصبح المجتمع متعصباً وبعيداً عن روح التسامح الديني، عندما يؤمن بمفاهيم مماثلة.

بعد ذلك، قام هؤلاء «العقلانيون المتنوّرون» بعرض مفهوم غريب متعلق بالرأي العام. فالدين بالنسبة إلى المهتمين به، عبارة عن مجموعة من المعتقدات والآراء. ولكن بخلاف ما كان معمولاً به في إنكلترا حيث كان للرأي العام دور إيجابي وبناء يمكن تطويره وتحسينه، كان العقلانيون في فرنسا يرفضون أي وجود للرأي العام هناك. باختصار، كان مصير الرأي العام الفرنسي التهميش، فلم يتم التعامل معه بكونه شبه متنوّر وبحاجة إلى

التوضيح، بل تم التعاطي معه بفوقية واعتُبر بحاجة إلى التنوير من جديد. لذا، قرّر «رجال الرسائل» هؤلاء، استبدال الأفكار القديمة بأفكار جديدة مغايرة، وبذلك يصبح «رجال الرسائل» الحكام الجدد الذين يحق لهم صياغة آراء الجماهير. في الواقع، أصبح «رجال الرسائل» هؤلاء مجاهدين مثلهم مثل المجاهدين في سبيل الدين في كافة بقاع الأرض، ولكن وفق تعابيرهم وأساليبهم الخاصة. ولقد ظنّ بعض هؤلاء العقلانيين أنهم قادرون حتّى على تغيير المجتمع تماماً كما أراد السيد المسيح وحواريوه، برغم قتلهم، أن يفعلوا.

ثمة رسالة شهيرة كتبها فولتير في العام ١٧٦٠م إلى دي لامبرت، أحد المساهمين البارزين بمقالاتهم في الموسوعة الفرنسية التي تتسم بالتجديف، لأنها تشبه الفلاسفة بحواريي السيّد المسيح. ويتساءل فولتير في رسالته: «هل من غير الممكن أن ينجح ستة أشخاص متنورين بتغيير المجتمع بالطريقة التي نجح فيها اثنا عشر شخصاً من حواريي المسيح في تغيير المجتمع من قبل؟». هذا مظهر اجتماعي مهم لحركة العقلنة في أوروبا. دعونا مثلاً نفكر بالماركسية، كيف بدأت، وكيف كانت؟ كيف أن شخصين أو ربما ثلاثة أشخاص عقدوا النية على تغيير المجتمع تغييراً جذرياً، عبر إخضاع كل شيء لنظام العقل، وإلغاء سيطرة الإجحاف والتعسف على المجتمع إلى الأبد. وقد كانت نظرتهم إلى الإنسان تنادي بالمذهب الطبيعي، وهو مذهب يهتم بأمور هذا العالم (الحياة الدنيا) ليس إلّا. وبناءً على ذلك، لم يكن عند العقلانيين أي اعتقاد بالعالم أو الحياة الآخرة، وسرعان ما أصبح البعد السياسي منطلقاً ثورياً بالنسبة إلى المجتمع. فالموسوعيون الفرنسيون أمثال فولتير وديدرو لم يكونوا ثواراً سياسيين، أي أنهم كانوا راضين بنوع من النظام الملكي المحدّد الصلاحيات، ولكن سرعان ما ظهر على الساحة بعض الثوار الحقيقيين، وادّعوا أنهم سيدمرون الكنائس جميعها ويتخلصون من الكنيسة الكاثوليكية وينشئوا مجتمعاً على أساس العقل فقط.

أخيراً، إن أحد المظاهر الأكثر إثارة للاهتمام لدى الموسوعيين الفرنسيين

والعقلانيين هو طريقة تفكيرهم بالعلاقة التي تربط بين العقل والتخيل . وتظهر هذه العلاقة جلياً من خلال أعمال هنري كوربان . فقد اعتبر الموسوعيون أنفسهم أتباع الفيلسوف الإنكليزي الكبير والبارز ، فرنسيس باكون (ت . ١٦٢٦م) ، الذي ساهم بتقديم بعض الأفكار عن تنظيم العلوم لموسوعة إنكليزية تسمى موسوعة «التشامبرز» (أي موسوعة الحجرات) التي لا تزال تنشر حتى يومنا هذا . واعتبر باكون أن هنالك ثلاث قدرات إنسانية : الذاكرة ، والتخيل ، والعقل . وقد وضع باكون الذاكرة في المقام الأول ، باعتبار أن الانطباعات التي تخطر على العقل يتم فرزها أولاً بواسطة الذاكرة ما يؤدي في نهاية المطاف إلى عملية التاريخ . ومن ثم تأتي المخيلة التي تحاكي ، أو كما كان الموسوعيون يقولون ، تشبه ما يأتي عن الحواس ، وهذا يؤدي إلى قول الشعر . ويأتي أخيراً العقل الذي يمتحن هذه الانطباعات ويقارنها ويستنتجها . ولكن الموسوعيين الفرنسيين غيروا هذا الترتيب ، فوضعوا الذاكرة في المقام الأول ، يليها العقل ، من ثم التخيل . وقد برّروا وجهة نظرهم هذه بأن فرنسيس باكون كان يتكلم من ناحية تاريخية فحسب ، بينما أرادوا هم التفكير بالمعرفة بمعناها الماورائي (ميتافيزيقيا) الحقيقي . وقد اعتبروا مستوى العقل بالنسبة إليهم من مستوى التخيل . فالمخيلة تكتفي فقط بالتقليد والتزوير ، فهي لا تفكر أو تميز ، ولا تحلل الأمور منطقياً . ولذلك ، لا يمكن أن تشكل أساس المعرفة الحقيقة أو العلم الصحيح . لقد عرف الموسوعيون الفرنسيون ، بلا ريب ، بعض الشيء عما سمي إيماناً ، وقد ركزت الكنيسة الكاثوليكية على التأكيد أنهم كانوا يعرفون أن هذا الإيمان موجوداً ، لكن نظرتهم هذه لم تؤخذ بعين الاعتبار لدى ترتيب موسوعتهم .

بعد أن قمنا بطريقة ما ، أو إلى حد ما ، بشرح مختصر لنوع المشاكل التي يجب أن نفكر بها والتي تواجه العقلنة ، ثمة سؤال حري بنا أن نطرحه على أنفسنا ، وهو كيف نشأ التحدار العقلاني في الإسلام ، وكيف حصل هذا

الأمر بهذه العجلة؟ لقد سمعنا الكثير عن ظهور العقلنة في الإسلام وعلاقتها بالنبوة والكتاب المقدس والوحي وأمور أخرى مشابهة، لكن السؤال الأساسي الذي خيض حوله نقاش وجدل طويلان، هو حق المطالبة بالحكم. من كان الأحق في تسلم القيادة الدينية للأمة الإسلامية بعد وفاة النبي محمد؟ يجب ألا ننسى أن أصل ومنبع الفكر الديني، «الكلام»، كانا متعلقين بهذا السؤال بالذات: من هو الأحق بالحكم؟ هل كان عليه تعيين الإمام، أو يترك الأمر للشورى والانتخابات؟ إذا كان الأمر مرتبطاً فقط بالنص والتعيين، فليس هناك عندئذٍ من خيار. فالحاكم معين، كما كان الأمر بالنسبة إلى النبي، حيث لا ضرورة للاختيار، حيث إن اختيار النبي منوط بالله وحده. ولكن، إذا توجب الأمر أن يتم اختيار قائد الأمة تمشيئاً مع رأي أكثرية المسلمين، وهو رأي مخالف لرأي شيعة أهل البيت، فعند ذلك ثمة سؤال عن الكفاءات والمؤهلات التي يجب أن يتحلى بها قائد الأمة؟ وهل من الممكن أن يتم انتقاء أي شخص كان ليصبح حاكماً؟ هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة أدت إلى نشوء عملية العقلنة في الإسلام.

كما أدت هذه الأسئلة إلى طرح المزيد من التساؤلات حول العدالة الإلهية، وواجبات الإنسان تجاه مجتمعه. وبينما كان هذا الجدل يدور داخل المجتمع الإسلامي، برزت عوامل خارجية من خلال حركات متنوعة، مباشرة وغير مباشرة، وذلك عن طريق الترجمات والاتصالات الشخصية، والتحدارية الألفية للفكر اللاهوتي والديني والعقلاني الذي سبق أن كان متواجداً. ويجب ألا ننسى أو نقلل من أهمية هذه التحدارية العقلانية، فقد سبق أن كانت متداولة هنالك بين الإغريقين والهنود والفرس والمسيحيين الناطقين باللغة السريانية. أما اللاهوت المسيحي الذي سبق ودخل في سجل التاريخ منذ ألف عام، فقد عالج بعض المسائل التي كانت تسترعي اهتمام المسلمين. كان المسيحيون يعيشون هناك بين المسلمين، ويتكلمون لغتهم. لذلك، لا يمكن القول ببساطة إن هذه التحدارية لم تكن موجودة هناك، أو إنها لم تكن مهمة. وتكمن

صعوبة فهم هذه العملية في أنها ما إن تصل إلى فترة معينة، حتى نجد أنها اختلفت، بسبب التطورات التي لحقت بها، عما كانت عليه في الأصل. باختصار، بينما بدأ المسلمون بالتفكير بالعدالة الإلهية وصفات الله وما إلى ذلك، كانت هذه المسائل تشغل فكر المسيحيين منذ ألف عام تقريباً. كانت العلاقة في بداية الأمر غير متوازنة، ومضى بعض الوقت قبل أن يصبح المسلمون قادرين على فهم هذه الأمور وتحليلها بأنفسهم، بطريقة أفضل من التحليل الذي تلقوه عبر التحديات. في هذه المسائل خاصة في ما يتعلق بالفكر العقلاني، على المرء أن يتذكر دائماً في صياغة تحذارية ما، أنه لا يجدر به أن يبدأ من نقطة الصفر بل عليه أن يبدأ من حيث سبق أن تطورت الأشياء، ومحاولة دفع هذه الأشياء في مرحلة جديدة.

كان هناك ضمن التحديات التي وصلت، شطر رئيسي وهام يدعى الأفلاطونية الجديدة، وقد كان ذا أهمية بالنسبة إلى جميع الأديان الموحى بها جميعها. كانت الأفلاطونية الجديدة عبارة عن زاد عقلائي، إذا صح التعبير، الذي وصل عن طريق الأفكار الإغريقية والسريانية والمسيحية واليهودية، وقد عملت على إحلال مكان لله في ما وراء العقل. ففكرة وجود الله ليست شيئاً صعب الفهم، أو يستغرق وقتاً لمعرفته. فالله، بكل بساطة، هو فوق كل شيء ويتعدى وجوده العقل، وهو لا يلمس بواسطة العقل الذي هو أدنى مرتبة منه. كما أنه يمكن التعبير عن هذه الفكرة بطرق مختلفة. فقد عاش مؤسس المدرسة الأفلاطونية الجديدة، المعروف بأفلاطون، في القرن الثالث الميلادي، أي قبل نشوء العقلانية في الإسلام بخمسة قرون. ولذلك، فإن الفكر الفلسفي كان مهيمناً عليه طوال هذه القرون الخمسة من قبل هذه المدرسة، التي وجدتها الأديان الموحى بها، وخاصة الديانة المسيحية، جذابة، وسهلة الفهم، ويمكن لها أن تساعد في بناء نظرياتها العقلية حول هذا الفكر الفلسفي. فالكتاب المقدس والقرآن يحملان بين صفحتيهما أموراً إلهية لا يمكن فهمها ببساطة بواسطة العقل، أو

أن فهم معانيها يحتاج إلى وقت طويل وإلى استخدام الحجج العقلية. وإنه لمن الأسهل القول إن الأمور الغيبية كلها التي لا يمكن تفسيرها بواسطة العقل، تعود وتُرد إلى مركز الألوهية. وفضلاً عن ذلك، دعمت الأفلاطونية الجديدة الأديان الموحى بها بالفكرة المشيرة إلى أن الألوهية فعالة. هذه ناحية مهمة بالنسبة إلى الألوهية، فهي ليست مجرد عقل، بل أيضاً قدرة خلافة. وهي تسمى في اللغة الإغريقية إرجون، وتعني القوة الفاعلة، بدلاً من تسميتها لجوس التي تعني المبدأ العقلاني. فالألوهية لا تعلق فقط على العقل، لكنها أيضاً قوة فاعلة تؤدي إلى وجود الأشياء.

لذلك، كان للأفلاطونية الجديدة تأثيرها الأول على اللاهوتيين المسلمين. وقد تأخرت كثيراً عملية إحياء أفكار أفلاطون وأرسطوطاليس في الفكر الإسلامي، كما استغرقت ترجمة مؤلفاتهما ومحاولة فهمها قرناً أو قرنين. وبرز هنا ذلك العامل الذي عجل بحدوث الأشياء، ونعني هنا السلطات والقوى الدنيوية أو العلمية، وخاصة الخلافة العباسية في بغداد، التي وجدت نفسها بحاجة إلى متطلبات دنيوية، والتي كانت، كإمبراطورية واسعة الأرجاء، بحاجة إلى تسهيل طرق المواصلات، وإلى الجسور والمشافي، ما دفعها إلى الاعتماد على دراسة علوم الرياضيات والحساب والطب. وكان من الضروري أن تُشجّع هذه العلوم الدنيوية وأن تلقى كل الدعم وهي تتجاوز مراحل التطور. وعلينا أن نتذكر أنه في نظر الفلسفات الإغريقية وفلسفات القرون الوسطى، لم تكن هذه العلوم مؤطرة ضمن اختصاصات محدّدة، كما هو الأمر بالنسبة إلى المفهوم الحديث لتلقّي العلوم. لم يكن في ذلك الوقت من يتلقّى علوم الأحياء (بيولوجيا) ويتخصص بها فقط، فقد كان من الضروري أن تُدرس الفلسفة كجزء من الدراسات الطبية والمعارف، وكجزء من الدراسات الحسابية أو الفيزيائية. ولقد انتهى الأمر بالتحذار الفكري المبكر في الشرق الأدنى، بما فيه الفلسفة والعلوم، أن اندمج وتسرب في نسيج أفكار المجتمع الإسلامي، وصار جزءاً من المشاكل التي نتجت عن استقبال هذه العلوم.

ولكن، ما كانت رد فعل المجتمع أو الجالية الإسلامية على هذه التحداية؟ نشأت، في بادئ الأمر - كما هو معروف - مدرسة لاهوتية واحدة وشاملة، هي مدرسة المعتزلة. وضمن تلك المدرسة، كان هناك العديد من الفرق والأجنحة المؤلفة من حركات التصوف، وأتباع المذهب الذري، إلى جانب العقلانيين الخُلص ورواة الأخبار والأحاديث. إلا أنه ما إن بدأ القرن العاشر الميلادي حتى كان من المستحيل أن توضع كافة التقاليد الإغريقية والمسيحية تحت مظلة واحدة، ولذلك حصل بعض الانشقاق. وظهر سيناريو بدأت فيه العديد من الفرق بالتصارع مع بعضها البعض، وبالتالي بات الانسجام مفقوداً في ما بينها. ولعل المثال الأبرز على حركات الانشقاق، المفكر اللاهوتي أبو الحسن الأشعري (ت. ٩٣٥-٣٦). وقد قرر الأشعري تفكيك مدرسة المعتزلة العامة، وأنشأ ما عرف آنذاك بالمدرسة اللاهوتية السنية. من جهة أخرى، حصل انشقاق بين صفوف العقلانيين الذين يشبهون الموسوعيين الأوروبيين إلى حد كبير والمناهضين للحركة اللاهوتية، فانقسموا إلى فرق عديدة. وكانت الشخصية البارزة هنا، أبا بكر محمد الرازي (ت. ٩٢٥ أو ٩٣٥ م)، وهو الطبيب الذي دخل في نقاش هام مع فيلسوف إسماعيلي هو أبو حاتم الرازي (ت. ٩٣٤ م). وقد ادعى أبو بكر الرازي أنه يعرف أكثر من غالينوس، الطبيب المشهور الذي سبق الرازي بقرون. ومثل الموسوعيين، عارض أبو بكر الرازي سيطرة أبناء البشرية على قضايا المعرفة بجميع أشكالها، حتى ولو كان أحدهم نبياً. وقد اعتبر الرازي أن كل الذين يملكون عقلاً وفكراً ويُحسنون استخدامهما، قادرون على رعاية أنفسهم والاهتمام بأمور حياتهم لأنهم سواسية مُلهَمون. لقد اعتقد بما يمكن تسميته الإلهام العالمي الشامل، حيث يمكن بمقتضاه لكل فرد أن يكون ملهماً، فعارض بالتالي أي تخصيص للإلهام، كذلك ادعاء رفض النبي بوجود علاقة خاصة بينه وبين اللاهوتية (الأمور الإلهية). كما اعتبر أن كلاً منا، له علاقته الخاصة بالأمور الإلهية، وهذه العلاقة تتوقف

على مقدار معرفتنا بالأشياء وحسن استعمالنا لها، وكذلك على قدرتنا على بحث الأمور ودراستها. وهكذا بإمكان كل امرئ أن يعرف الحقيقة، ومعرفة التعاليم التي جاء بها الأوائل، وكذلك هو قادر على تحسين معارفه، وهذا مطابق بالطبق لأفكار الموسوعيين. وقد اعتقد مثلهم الرازي بمبدأ التقدم، لكن مفهومه للتقدم لم يكن كمفهومنا نحن، بل اتسم بمنحى أخلاقي. نحن نظن أن المجتمع يتطور بشكل ما ويصبح في وضع أفضل من الناحية الأخلاقية، لكن مفهوم التقدم كان محصوراً بما يمكن تسميته العلوم والآداب، أي أنه كان رهناً على الإنسانية.

ولسوء الحظ، فإن الوثائق الوحيدة المتوفرة لدينا حول الجدل بين الرازيين، هي من الإسماعيليين المعارضين لأبي بكر الرازي والذين أيدوا الحاجة إلى النبوة، مع أن أبا بكر الرازي يؤمن في صميمه بالحاجة إلى النبوة. إلا أنه أبدى معارضة شديدة للنبوة، ولا سيما طرق كشف الحقائق عن طريق إلهام روحي، كما كان معارضاً للسنن والتشريعات السماوية، ومنغمساً في جولات جدية في نقده للدين بشكل عام. لقد اعتقد أن الدين المنظم كان مجرد مكيدة حاكها الأشرار (رجال الشر) من أجل إقامة نوع من النظام الاستبدادي للتحكم بأبناء البشر، مما أدى إلى نشوء النزاعات والحروب. وهذا تماماً ما قاله الموسوعيون عن الدين بأنه ذو أصل شرير، ويهدف إلى اضطهاد البشر وإحلال الخوف بينهم لاستغلال براءتهم وسذاجتهم وذلك من أجل إطالة جهالتهم وإدامتها حتى يُحرموا من التعلم والفهم. ووصل الأمر بأبي بكر الرازي، أنه ردّ النبوة إلى «جذور شيطانية». وتجدر الإشارة هنا إلى أن «أبلسة» النبوة كانت فكرة سائدة بين الإغريقين، وبعض المسلمين، إذا جازت تسميتهم مسلمين، وكذلك في الدراسات الاستشراقية للإسلام.

كذلك، سبق لمدرسة الأشعري أن طورت نوعاً من البناء الذري للدفاع عن القدرات الإلهية. لم يكن لهذا العالم الذري نظام بنيوي داخلي، ولكنه

كان يربط كل شاردة وواردة بالقدرة الإلهية. أما الفلسفة الإسماعيلية التي نشأت وتطورت في القرن العاشر الميلادي، فقد عملت على تغيير الفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بشكل كامل، متخذة اتجاهات تهدف إلى تبيان بعض المعتقدات الدينية الأساسية التي كانت متواجدة في السابق. وقد سلك المتصوفون كلا الاتجاهين، من أجل تعظيم الله والتقرب منه والاتصال العرفاني به. وأياً كانت تعني هذه الاتجاهات المسلكية للمتصوفين، فقد اعتمدوا على الفعاليات الدينية والروحية والتقوى والصلاة، بدلاً من الاعتماد على العقل والمعرفة العقلانية، ونتج عن ذلك ما نعتقد أنه المنهج الرئيسي للعقلانية الإسلامية. ولا نعني بـ«الإسلامية» هنا اتجاهات أبي بكر الرازي أو الموسوعيين، بل المقصود تلك «الإسلامية» الخاصة المتوافقة مع منهجية الفارابي وابن سينا ومسلكتيهما. ولم تكن هذه التحذارية مشابهة للتحذاريات اللاهوتية أو الصوفية، لكنها كانت تقوم على ظاهرة مفهومة، لا يمكن وصفها بالعقلانية، ولا توجد عند أبي بكر الرازي أو الموسوعيين.

باختصار، يمكن تلخيص التحذارية العقلانية بمصطلحين: الأول يمكن تسميته العقلانية المتشددة، وينفي وجود أي أمر ديني، أو يفسر على أنه وجد من أجل حكم المجتمع وإفساده. أما المصطلح العقلاني الآخر فيكترس نفسه، بشكل أو بآخر، من أجل خلق توجه من المحتمل ألا يكون توجهاً عقلانياً - بالمعنى الضيق لمفهوم العقلانية - عن الظواهر العقلانية المتمثلة في: النبوة، الوحي، التشريعات السماوية والمسائل التي لا يمكن بسهولة أن تقع تحت تأثير قوانين العقل.

كانت الفلسفة الإسلامية، من دون شك، تشمل أكثر من هذا كله. فقد كانت شديدة الارتباط بالعلوم. ولم يكن أي من التحذارات والمنهجيات الدينية التي ذكرت أعلاه، كالأفلاطونية الجديدة، أو الفلسفة الإسماعيلية، أو أي جدول من جداول علم الكلام أو اللاهوت، يرتبط بشكل مباشر بالعلماء أو بعلماء الرياضيات أو الفيزياء أو أي علوم مشابهة. ولكن التوجه الرئيسي

للفلسفة الإسلامية - المبيّن عن طريق ابن سينا (ت. ١٠٣٧ م) الذي كان ضليعاً في علم الفيزياء والطب، والفارابي (ت. ٩٥٠ م) الذي كان بارزاً في علوم الرياضيات والموسيقى، وابن رشد (ت. ١١٩٨ م) الفيزيائي الكبير - كان قريباً إلى حد كبير من العلوم. أما الوجه الآخر لهذه التحدارية، فكان متعلقاً بمحاولة فهم تلك المظاهر التي نسلم بأنها خارج المقدرة العقلية، والتي لم تكن بطبيعة الأمر عقلانية.

تسعى فكرة العقلانية المتطرفة كلها إلى التخلص من الدين، وإحلال مجتمع يعتمد كلياً على قواعد العقل. بيد أن تحدارية الفلسفة الإسلامية الرئيسية، لم تفترض ولم تفكر أبداً بإمكانية إرساء المجتمع على قواعد عقلانية بحتة. يمكن أن نجد تبريرات عقلانية لبعض المظاهر الدينية من هنا وهناك، مثل «الهدف المرجو من الذهاب إلى مكة المكرمة هو حاجتنا إلى السفر ومشاهدة العالم»، ولكن هذا ليس المفهوم الإسلامي لزيارة مكة؛ أو «أننا نصلي لأننا نحتاج إلى الرياضة البدنية اليومية»، لكن واقع الأمر يشير إلى أن هذا التبرير لا يمت بصلة إلى المغزى المرجو للصلاة. فالله لم يأمر بالصلاة من أجل أن يتمكن الناس من ممارسة الرياضة لأبدانهم. ليس هذا هو المقصود بالتبرير، فالواحد منا يحتاج بشكل خاص، إلى فهم أفضل للمظاهر العرقية والثقافية للدين. بشكل عام، ثمة استحالة لإمكانية وجود نظام عقلائي محض للمجتمع. إن الطريقة الوحيدة التي تساعد على تكاتف عناصر المجتمع مع بعضهم البعض، وتشجع الناس على التمسك بالفضائل وتحاشي الرذائل، التي لا تقع غالباً ضمن نطاق اهتماماتهم العقلانية، تستمد تبريرها من الأحكام الشرعية الإلهية، عن طريق مبدأ الثواب والعقاب في الحياة الآخرة. ومهما يكن الأمر، فإن مثل هذا القانون قد يكون غير مناسب، لأنه يطلب من الناس أن يقوموا بأعمال بعيدة عن حاجاتهم ومنافعهم المباشرة في هذه الحياة الدنيا.

وهكذا، نجد أن التحدارية السائدة في الفلسفة الإسلامية قد حاولت أن تخفف من وطأة النزاعات التي يمكن أن تنشأ بين العقل أو العلم العقلائي

ومعطيات الوحي. ويقول الفلاسفة في هذا الصدد، إنه ليس من الضروري أن يكون هناك إله لا سبيل لمعرفته لتكون عندنا قوانين غير عقلانية وغير منطقية. فالسؤال عن الطبيعة الإلهية ومحاولة إدراكها وفهمها لا يدخلان دائماً في صلب الشرائع والنواميس. فمثال على ذلك، الكندي (ت. ٨٦٦ م)، الذي بدأ هذا النمط من التفكير أو هذه التحديات العقلانية، تساءل كيف يمكن للمرء المجيء بأعجوبة بناموس ما والاتصال بالقدرة الإلهية، وهي عملية قد تستغرق آلافاً من السنين قبل أن يحقق البشر هذا الهدف.

باختصار، ثمة طريقة واحدة لفهم الشريعة الإلهية وحاجاتها إلى القول بأن كل شيء في هذه الشريعة، وكل أمر قام به النبي، هما حتماً ذوا منحنى عقلائي؛ أي أنه لو توفر الزمان لنا من الوقت، ولو كان بإمكاننا قضاء ملايين السنين بحثاً عن الجواب، فلربما وصلنا في النهاية إلى معرفة كيف ولماذا تمت ونزلت هذه الشريعة السماوية. ولكن، بما أننا لا نملك القدرة على امتلاك هذا الوقت، فعلينا أن نعيش هنا الآن، وأن نكون جزءاً من المجتمع، وأن نؤدي الواجبات والفرائض الملقاة علينا، ونمارس الأعمال الصحيحة والمحلاة ونتجنب السيئات. ولكن، حتى يمكن أن يكون لنا اتصال بما هو إلهي، هنالك سبيل مختصر لذلك يمر عبر النبوة.

علينا في الظروف الراهنة، أن نؤمن ونثق بما يقوله النبي، لأن جميع الذين لهم حالات صوفية وعرفانية، يدعون أنهم يسلكون طريقاً مختصراً (إلى تلك الحقيقة العليا)، وأكثر أثراً من المجهودات العقلانية التي نأمل من ورائها الوصول إلى تلك الحقيقة العليا ذاتها. لذلك، ثمة إمكانية لوجود عقلانية تقول بأنه ليس من الضروري أن نعرف كل شيء نريد معرفته آتياً وحالياً.

من جهة أخرى، هناك مسألة الإدارة السياسية للمجتمع. صدف أن أخذت التحديات العقلانية للإسلام طابعاً سياسياً، أي بمعنى أنها كانت مهتمة فعلاً

ليس بالعقائد الدينية فحسب، بل بالبحث عن أسباب وجود أمة ذات طابع ديني، والعلاقات بين مجتمع ديني ومجتمع غير ديني. وقد كانت هذه التحداية قوية جداً بين العباسيين في بغداد، وفي بلاد فارس، وآسيا الوسطى حيث تحدر منها ابن سينا، كما في الأندلس وشمال أفريقيا. وليس من قبيل الصدفة أن تميل الطائفة الإسماعيلية إلى التمرکز في شمال أفريقيا من جهة، وفي آسيا الوسطى من جهة أخرى. لقد بقي التصوف في الأندلس مدار بحث. وهنا يبرز الارتباط الشهير بين ابن رشد وابن العربي (ت. ١٢٤٠ م)، اللذين تحدث عنهما هنري كوربان. فقد قيل إن ابن رشد التقى رجلاً أخبره بأنه ظهرت على ابنه علامات إلهام ووحى ربانيين، وطلب منه أن يعرف ماذا يدور في عقل ابنه. كان ابن رشد أكبر سناً من محدثه ومشهوراً آنذاك، فطلب من الوالد أن يحضر ابنه إليّ. كان ذلك الولد اليافع ابن العربي. نظر ابن رشد إليه متفرساً في وجهه، فأعجب به ثم قال: «نعم؟»، فأجاب ابن العربي بـ«نعم». عاد ابن رشد وسأله من جديد، فأجاب ابن العربي بـ«كلا». حينها، لاحظ ابن رشد أن سلوك ذاك الولد لم يكن سلوكاً عقلياً تماماً، إنما هو في حيّز العالم الإلهي. ولكن ثمة سؤالاً كان يلح على ابن رشد: كيف يمكن الوصول إلى ذلك العالم؟ وتبادر إلى ذهن ابن رشد أن الطريق الوحيد للوصول إلى ذاك العالم، هو من خلال المزيد من المعارف العقلانية، وأنه ما إن يتمكن المرء من إيصال معارفه إلى مراحل الكمال، حتى يجد نفسه في صلب هذه المعارف، وتتجلى له الأمور التي تتعدى حدود تلك المعارف. إلا أن ابن العربي اعتقد أن الطريق الذي يوصل إلى عالم الحقائق الإلهية، هو من خلال الممارسات العملية وتدریس أولئك الذين لم يدرسوا أي شيء في الكتب. وقد يكون ابن العربي قد توصل إلى ذلك الرأي، من خلال حادثة حصلت معه، حيث التقى، أثناء ترحاله، بامرأة عجوز لم تكن قارئة ولا كاتبة، ولكن الصدف شاءت أن أصبحت في ما بعد واحدة من معلّميّه.

هنا، ثمة تحديرتان متصارعتان. كان ابن رشد مدعوماً من قبل تحديرية عقلانية كاملة. فالتحدارية العقلانية الأصلية لا تقول أبداً بعدم وجود أي حقيقة وراء العقل، لأنه في كل الحالات، ثمة عقيدة تشير إلى وجود عامل ما يساهم بإيجاد العقل، ولا بدّ من أن هذا العامل كان موجوداً منذ البداية. لذلك، لا يمكن أن يكون الأمر محصوراً بهذا النوع من العقل المعروف لدينا فحسب. يمكن للفلاسفة، أن يردّوا الأمر، تقنياً، إلى أن العلة أو السبب الأول والرئيسي لوجود العقل، مزج الجوهر بالوجود، ولكن ليس هذا هو المهم. المهم أن المنع والأصل لهذا المفهوم العقلاني الموسع، لا يمكن أن يكون العقل الذي نعرفه أو نفهمه. قد يكون بإمكاننا، ربما، أن نطلق على هذا المنع تسمية العقل، لكنه غير مركّب، فهو يشبه كرة فولاذية تنكسر وتتذرّر إلى أن تُنتج ما نسميه العقل.

الوضع الراهن

حاولتُ في القسم الأول من البحث (منظورات تاريخية)، أن أشرح كيف يمكن، برأيي، أن تنقسم العقلانية إلى تحديرتين متطرفتين. أعطيت مثلاً على التحديرية الأولى، ما ساد من أفكار ونظريات في أوروبا أثناء القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، حيث تطرقت إلى ذكر الموسوعيين (الإنسيكلوبيديين)، الذين سبقهم إلى نظرياتهم بقرون، الفيزيائي الإسلامي أبو بكر الرازي. هذه التحديرية هي عبارة عن نوع من العقلانية التي تحدد نفسها وترتبط بنوع من العقلنة والفكر السببي، وتنفي وجود الحاجة إلى فهم أو تبرير أي شيء يتخطى هذا النوع من التفكير. هذا النوع من التفكير غير عقلاني على الإطلاق، لأنه ينفي عالم الوجود أو التجربة الموجودة بكل وضوح هناك.

تبدو اللاعقلانية هذه أكثر وضوحاً في الحالة الأوروبية، من خلال ردة فعل الفكر الديني الكاثوليكي على مفاهيم مثل الوجودية وبعض تفرعاتها

وتشعباتها. إلا أننا لسنا هنا في معرض التطرّق إلى هذا الأمر. ما يهمنا هو التركيز على العقلنة التي تتمثل في تفهّم وتقبُّل حقيقة وجود الأشياء التي ليست عقلانية تماماً، والتي تشكل جوهر وصميم التحدارية الفلسفية الإسلامية الموجودة في نظريات الفارابي وابن سينا وابن رشد، والتي تنطلق من مفهوم المجتمع الديني. يحاول الفارابي وابن سينا وابن رشد شرح الميزات التفاضلية لهذا المجتمع التي تميزه عن المجتمع اللاديني، من حيث الفضائل أو الرذائل، وادعاءات الحكم. لكنهم يدركون أن هناك بعض التوترات بين العقل، أو محاولة فهم الأمور بطريقة عقلانية، وبين النظرة السائدة في المجتمع. وقد جاءت هذه التوترات نتيجة لمحاولة قادة الجماعة الدينية تقييد تفكير الفيلسوف من خلال وضعه في دائرة «الامتحان» أو الاختبار، ربما بقصد التشكيك بطروحاته، وجبهه بأسئلة تعجيزية حول رأي الفلسفة بعملية الخلق ووجود عالم آخر، ومبدأ الثواب والعقاب؟ وهل يمكن للفلسفة أن تشرح كيف تتم عملية خلق الروح، وإمكانية وجود حياة آخرة بعد الموت. وقد حاولت التحدارية الفلسفية الإسلامية عبر التاريخ، الإجابة عن هذه الأسئلة الشائكة، وتفسيرها بطريقة عقلانية بقصد إدراك معانيها. وربما كان ابن سينا من الفلاسفة الذين لم تكتف فلسفتهم بأن صاغت أفكار عصرهم ونظرياته، بل امتد تأثيرها لتسم، في مراحل لاحقة، الفلسفة الإسلامية بطابعها.

لست هنا في صدد شرح الكثير من التفاصيل والتفسيرات حول المحاولات المتعددة للإجابة عن مسألة التوفيق وإحلال الانسجام بين الفلسفة بمعناها العقلاني الحقيقي والشامل، وبين الدين (أو لعلنا نقول المعتقدات الدينية) والوحي أو العقلنة الروحية السماوية. إنما ما يحتاج إلى شرح وتفسير هو الأساس الذي يُبنى عليه فهم خلفية الفكر الإسلامي الحديث، الذي نوافق على تسميته «الحكمة الجديدة». لذا، من الجدير بنا أن ننقل من الحديث عن الأندلس وبغداد إلى الحديث عن «الحكمة الجديدة» التي

شهدت تطورها أصفهان خلال القرن السابع عشر الميلادي، وانتشرت منها لتصل إلى آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية، وهي الفترة نفسها التي شهدت تطوّر العقلنة في فرنسا.

حاولت الحكمة الجديدة دمج عدد من تفرّعات الفكر الإسلامي المبكر: الثيولوجيا (أو علم اللاهوت والكلام)، وثيولوجيا المعتزلة بشكل رئيسي؛ وذلك لتلازم الفكر المعتزلي مع ثيولوجيا الشيعة وذلك بدءاً من القرن العاشر الميلادي وما بعده. وقد شملت هذه الحكمة الجديدة الفلسفة، ونعني بها كامل التحداية الفكرية بدءاً من الكندي وحتى ابن سينا، بما في ذلك الإلمام بفكر بعض الأندلسيين، وليس الإحاطة بهم بشكل كامل. كما شملت الحكمة الجديدة المناحي التصوفية والتجارب الشخصية والرؤى المباشرة. فالحكمة، أي الحكمة الحقيقية، أصبحت الآن معروفة ومفهومة بأنها تشكل امتداداً للفلسفة والفكر العقلاني - الترشيدي وإتماماً لهما، ويمكن الإحاطة بها من خلال التجارب التنويرية الخاصة والشخصية التي يمكن التعبير عنها بواسطة الأحلام والرؤى.

إن تفرّعات ثيولوجيا المعتزلة وفلسفتهم معروفة بشكل كاف، لكن النقطة أو المسألة الرئيسية تتعلق بقدرتنا على ضم المنحى التصوفي إلى ثيولوجيا المعتزلة. لقد عرف عن الطائفة الاثني عشرية التي كانت سائدة في أصفهان أنها كانت معادية للتصوف، لكنها شجعت بطريقة ما نصير الدين الطوسي (ت. ١٢٧٤ م) على السير في المنحى التصوفي. وما إن أهل القرن السابع عشر الميلادي، حتى بات الفكر التصوفي جزءاً من التحداية العقلاني للطائفة الاثني عشرية. وهكذا، تبين أن الشيعة لم يكتفوا بمقاطعة الغزالي (ت. ١١١١ م) الذي دأب في كتاباته على مهاجمة الإسماعيليين والاثني عشريين الشيعة فحسب، بل برزت أيضاً أعمال ابن العربي ونصير الدين الطوسي وابن سينا الذين اعتبروا أهم أدباء وشعراء تلك الحقبة.

لقد أثرت «الحكمة الجديدة» في إعادة صوغ كثير من نظريات الفلسفة

الإسلامية في تلك الحقبة، وكانت بدورها تحمل في «رحمها» كثيراً من أفكار مؤسسي تلك المدرسة الفلسفية أمثال مير داماد (ت. ١٦٣٠ م) وتلميذه ملا سدر (ت. ١٦٤٠ م)، اللذين أخذوا على عاتقهما مهمة الإجابة عن المسائل الدينية المركزية ومعالجتها، ولكن ضمن أطر وقواعد جديدة، لم يتم التطرق إليها من قبل. وكانت إشكالية الخلق تراود فكريهما بشكل دائم: هل تمت عملية الخلق في وقت محدد، أم أنها أزلية؟ كيف كان بالإمكان دمج فكر ابن العربي التصوفي المناقض جزئياً للأفكار الفلسفية واللاهوتية، مع مقولات الأرسطوطاليين مثل ابن سينا، أو التنويريين مثل شهاب الدين يحيى السهروردي (ت. ١١٩١ م)؟ لقد حاول داماد وملا سدر، التوليف بين هذه التناقضات في محاولة لتطويرها. وبالرغم من أن محاولتهما كانت ناجحة، إلا أنها واجهت العديد من الخلافات مع الفقهاء، وتحديداً مع الفقهاء الشيعة الاثني عشريين المتمسكين بحرفية ما جاء في الأحاديث، والذين لم يشجعوا نظريات مير داماد وملا سدر ولم يشاطروهما أفكارها. وقد سبق أن شهدت بلاد فارس أثناء العهد الصفوي توتراً بين الفقهاء من جهة، والفلاسفة الذين اضطلعوا بدور التبشير بالحكمة الجديدة من جهة أخرى. ويبدو أن هذا التوتر لا زال «متوارثاً» حتى وقتنا هذا، ويمكن ملاحظة ذلك في الثورة الإسلامية الحالية في إيران.

كانت «الحكمة الجديدة» مصابة بخلل أساسي جرّاء إهمالها القاتل والمميت للنواحي السياسية والاجتماعية للمجتمع. لم يول مير داماد ولا ملا سدر أي اهتمام بما يتعلق بالمسلمين كجماعة أو كمجتمع له تربيته وتنظيماته السياسية، كما أنهما لم يتطرقا إلى أي ذكر لعلاقة أبناء هذا المجتمع الإسلامي بملوكهم، أو ردة فعلهم تجاه القضايا والمشاكل المتأنية عن الإجراءات الإصلاحية. لقد أرادوا نشر المبادئ الإصلاحية في المجتمع بشكل غير منطقي ولا عقلاني، وذلك بجعل كل فرد طالباً في نظام الحكمة الجديدة، وأن يضطلع في المجتمع الذي يعيش فيه بدور ووظيفة مشابهي

لدور الفيلسوف ووظيفته. وعندما أثرت هذه المسألة في إيران في سبعينيات القرن العشرين، قيل لي إن هنالك كتاباً من تأليف ملا سدرأ يدور حول موضوع القيم الأخلاقية. لم أقرأ الكتاب، ولكن يبدو لي أنه الكتاب الوحيد الذي ضمّنه آراءه في هذا الموضوع. لم يحدّد ملا سدرأ علم الأخلاق أو علم الأخلاق الفردي لأفراد المجتمع، على أنه طريقة حياة تمارس في المجتمع، بل حدده على أنه نوع من الخلاص الشخصي. يؤسفني القول إنه حدده لتقليد تحذاري شجعه جزئياً ابن سينا. وقد سبق أن حاول نصير الدين الطوسي أن يعكس هذا التيار في كتابه **الأخلاق النصيرية** الذي تُرجم إلى الإنكليزية، تحت عنوان: *The Nasirean Ethics*, (tr. G. M. Wickens, London 1964)، كما حاول أن يقوم بمحاولة ارتدادية للعودة إلى أفكار الفارابي، من أجل التفكير بشكل الدولة ونظامها، وهيئة المجتمع، إلا أن محاولته جاءت مقتضبة جداً، ومتأخرة. ما حدث للفكر الإسلامي في هذا الوقت، هو عبارة عن إعادة تطوير للفكر الإغريقي، الذي بدأ بإظهار المزيد من الاهتمام بالفكر السياسي والاجتماعي لكل من أفلاطون وأرسطو (أرسطوطاليس)، انتهى بالأفلاطونية الجديدة، مع غياب شبه كامل للاهتمام بالمسائل السياسية والاجتماعية ومتطلبات أبناء المجتمع.

لهذا السبب، يسرّني القول إن ما سبق وميز التحذارية العقلانية منذ بداية الوضع الراهن، مع مفكرين أمثال محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨م)، بدأ بالتهجم على الحكمة الجديدة، والدعوة إلى إصلاح هذا النوع من المنهج الثقافي الذي هو عبارة عن عملية جمع ما بين الفلسفة والتصوف، وعلم الكلام. لقد ركزت هذه التحذارية العقلانية هجومها على هذه النقطة بالذات، التي ربما تكون الخاصرة الأكثر ضعفاً في نسيج الحكمة الجديدة: افتقاد الحكمة الجديدة النماذج والمعايير الاجتماعية والسياسية، وإصرارها على الارتداد والأخلاقيات الفردية بدلاً من ممارسة الأخلاقيات المجتمعية، وعدم مقدرتها على أن تظهر وكأنها تحذارية اجتماعية استمدت مسالكها

الاجتماعية منذ القرن السابع عشر الميلادي، وتعود بجذورها إلى أكثر من ٢٠٠ أو ٣٠٠ عام، أي أنها ليست مجرد ظاهرة عابرة، وتقديم تفسيرات منطقية للمسائل والقضايا الاجتماعية والثقافية والسياسية في وقت كانت فيه أوروبا تمر بتجربة التحولات الفكرية والثقافية الكبرى. لقد تفوقعت الحكمة الجديدة وعزلت نفسها عن أي قابلية لتطوير نظرياتها، وساهمت عن قصد أو غير قصد بعزل المجتمع الإسلامي عن التحدارية الوحيدة التي كانت خلّاقة وناشطة فكرياً في المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، وأدت بالتالي إلى «عزل» المجتمع الإسلامي عن مراحل التطور التي شهدتها أوروبا في ذلك الوقت، وساهمت ربما بعدم قدرة هذا المجتمع على مواجهة المشاكل المتأينة من هيمنة القوى الأوروبية وعدم إدراكه لها.

ثمة سوء فهم حول موقف إقبال الذي كان شاعراً عظيماً وشخصاً يفترض أن يشكل مصدر فخر واعتزاز لنا، مع أن إقبال كان أحد تلامذة منهج الحكمة الجديدة، وقد عالج في رسالته للدكتوراه تطور النظرة الماورائية أو الميتافيزيقية في بلاد فارس، إلا أنه لم يكن أحد دعايتها أو معتنقيها بالرغم من النظرة الشائعة التي تقول عكس ذلك. في هذا السياق، نورد قولاً منسوباً إلى إقبال جاء في رسالة كتبها في العام ١٩١٧م: يفضل مسلم يومنا الحاضر أن يتجول بدون هدف في وادي الثقافة الهيلينية الإغريقية الفارسية/الصوفية التي تعلمنا إغماض أعيننا عن الحقائق الواقعية حولنا، وتركيز أنظارنا على ما يوصف بـ«التنوير».

ليست هذه الطريقة المعتادة التي نستعملها بينما تقيّم آراء إقبال ونحن نقراً أشعاره. يضيف إقبال قائلاً: بالنسبة إليّ، ليست هذه الحيرة الذاتية، وهذه النظرة العدمية التي تحاول العثور على الحقائق الواقعية في مكان تنعدم فيه هذه الحقائق، إلا ظواهر وعوارض فيزيولوجية تعطيني الدليل الذي يرشدني إلى مسببات الانحطاط في العالم الإسلامي.

كانت هذه ردة فعل إقبال على الحكمة الجديدة، وعلى التحدارية التي

اقتبس منها، بطريقة ما، أفكاره، التي درسها كغيره من الناس، أمثال جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧م) الذي أعجب به كثيراً. وعندما يتحدث إقبال عن الغلاف الفارسي للإسلام، فإنه يعني شيئاً واحداً فقط، وهو تحداية الحكمة الجديدة. وهذه التحداية التي اتبعتها إقبال بدأها أصلاً أحد تلامذة الحكمة الجديدة: جمال الدين الأفغاني. وتشير الوثائق التي نُشرت حديثاً حول الأفغاني، إلى أنه لم يكن أفغانياً، بل كان فارسياً درس الحكمة الجديدة في بلاد فارس، وهناك نُسخٌ من الكتب التي راجعها، ودون ملاحظاته وتفسيراته على هوامش، من بينها كتابات ملا سدر. أما خلفيته الفلسفية فهي غامضة، ولم يستطع أحد تبيان معالمها.

يشير الاتجاه العام للدلائل المستقاة من هذه الوثائق، إلى أن جمال الدين الأفغاني كان تلميذاً لملا سدر، مع أنني لست من أنصار هذا الرأي. أعتقد أن الأفغاني حاول بشدة أن يتخطى تحداية الحكمة الجديدة، ليصل إلى فكر كل من ابن سينا والفارابي، محاولاً تبين النقاط والمواضع السياسية - الاجتماعية الضعيفة في الحكمة الجديدة. كان يحاول بطريقة ما ردم الهوة الكامنة فيها عن طريق تركيزه على مشكلة الضعف السياسي - الاجتماعي الذي كان يعاني منه العالم الإسلامي في أيامه، بما في ذلك الهيمنة الغربية. لقد حاول الأفغاني في جداله مع أرنست رينان (ت. ١٨٩٢م) أن يعطي الأولوية لنظرية نهضة الدين وأهمية المجتمع الديني. إلا أن رينان كان، بطرق مختلفة، واحداً من العقلانيين المتشددین الذين كانوا يعتقدون أن جميع الأديان مصيرها الزوال، عاجلاً أم آجلاً، وستحل مكانها مجتمعات علمانية تستند فقط إلى العقل والمنطق اللذين لا يمتان بصلة إلى العقائد الدينية الدوغمائية، والآراء الرجعية المتخلفة التي كانت تتحكم بالعالم آنذاك. لم يكن رينان عقلانياً في نمط تفكيره هذا، حيث إن الدين يطغى من جديد على حاضرننا اليوم، حاملاً طابع الانتقام والأخذ بالثأر، ولم يزل كما توقع رينان.

من جهة أخرى، كان الأفغاني في نقاشه أكثر إدراكاً لجهة الدين والدفاع عنه وعن مستقبله بالمقارنة مع رينان. فقد اعتقد أن المجتمع الإنساني بدون وجود الله وبدون المعرفة النبوية، سيكون مهلهلاً ومزعزِعاً، وسيبقى مروَّعاً ومهدَّداً بالحروب والنزاعات المتواصلة، حيث تحارب وتقاتل الشعوب بعضها البعض، ويعيش الأفراد في حالة خوف دائم على مصيرهم ومستقبلهم. ومع ذلك سوف ينبثق فجأة، في هذا النوع من المجتمع، أفراد وعباقره ملهمون بالوحي وعقلانيون معاً؛ أي أفراد موهوبون المقدرة العقلانية، وعلى اتصال بعالمهم الإلهي، أي بالحقائق العليا السماوية، ويستنون للجماعات البشرية، من خلال الرحمة والوحي الإلهيين، تشريعات ونواميس تُدخل إلى نفوسهم الشعور بالأمان، وروح الانتماء إلى المجتمع الذي يعيشون فيه، وتؤمن لهم الاستقرار والمساواة والاطمئنان إلى مصيرهم ومستقبلهم، كأفراد وجماعات.

وهكذا، لجأ الأفغاني إلى سلام دفاعي، تتأمن فيه كل مقومات الجماعة المتعارف عليها آنذاك، وهو سلاح لم يكن بالتأكيد من ضمن ذخيرة الحكمة الجديدة، وكان الأفغاني أقرب في طريقة تفكيره حول أصول الدين ومنابعه، إلى تحذارات الفكر الفلسفي الأقدم، وبالتحديد أفكار الفارابي، وليس أفكار الملا سدر كما هو شائع.

لقد ساد، بدءاً من القرن التاسع عشر الميلادي، مناخ فكري يقوم على أفكار الأفغاني ونظرياته. وقد ساهم بعض المتأثرين والمؤمنين بآرائه، في انتشار أفكاره في العالم العربي والامبراطورية العثمانية، وتحديدًا في مصر، حيث عاش الأفغاني في أرض الكنانة لفترة طويلة، وكان منغمساً في قضاياها السياسية. كذلك برز في مصر في تلك الحقبة، الشيخ محمد عبده الذي أصبح عميد ورئيس مدرسة فكرية جديدة في مصر. وقد كان لاهوتياً وقاضياً، وأصبح لاحقاً مرجعاً في الأحكام التشريعية. وساهم وجود محمد عبده في مصر، في بروز وتطور اتجاهين فكريين: اتجاه مثله رشيد رضا،

الذي كان تلميذه وكاتب سيرة حياته، وأخذ هذا الاتجاه منحى يمكن وصفه حالياً بأنه منحى محافظ وأصولي ووهابي. وقد استوحى الإخوان المسلمون في عصرنا هذا جذور حركتهم منه. ومن ناحية أخرى، كان هناك اتجاه فكري مغاير، شكل طه حسين (١٨٩٩-١٩٧١) وغيره من المفكرين الذين كانت لهم توجهات فكرية علمانية في مصر، أحد دعائه. ويمكن لنا هنا، أن نسأل عن سبب هذا الانقسام الذي شطر الحياة الفكرية حينذاك، ولماذا لم تستطع تلك المدرسة الفكرية التي أرسى دعائمها محمد عبده أن تحافظ على وحدتها.

هل كانت التباينات واختلاف النظرة إلى طرح القضايا السياسية والاجتماعية، هي السبب. حيث يبدو أن طرح المشاكل السياسية والاجتماعية التي كان يعانيها المجتمع، ومحاولة البحث عن حلول لها، كانا يغربان المفكرين ويبعدانهم. وقد أدى هذا الواقع إلى ظهور فئة كانت تنادي بحصر الحديث في القضايا السياسية، وترك النقاش حول المسائل الدينية، ما دامت مشاكل المجتمع وقضاياها سياسية واجتماعية وعلمانية ليس إلا. ولكن من جهة أخرى، كان رشيد رضا وغيره يقولون بإسلاميتهم فحسب، ولا يرتبطون بالثقافة الغربية، المتمثلة حينذاك بالثقافة الأوروبية. وغالباً ما ينسى أحدنا أنه في العام ١٩٣٦م، طرح طه حسين سلسلة من المحاضرات الهامة في جامعة الإسكندرية تمحورت عناوينها حول «مستقبل الثقافة في مصر». وقد دعا حسين في تلك المحاضرات إلى «أوربة» ثقافة المجتمع، وإلى أن يشكل هذا المجتمع جزءاً من أوروبا، وأن «الهديان» بالقول بأنه شرقي ليس له أي معنى، وأن على أبناء المجتمع أن يكونوا كالأوروبيين. ويمكن القول إن هذه الدعوة مشابهة تماماً لما كان يحاول مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١-١٩٣٨) القيام به في تركيا.

لا يمكن اعتبار أي من الاتجاهين، عقلاني المنحى تماماً، إذ لم يكن أصحاب هذين الاتجاهين فلاسفة بكل معنى الكلمة، كما أن الآراء التي

قدموها كانت اتجاهات فكرية أكثر منها مواقف فلسفية يمكن مناقشتها. وإذا أردنا أن نناقش مصير التحذارات العقلانية في الإسلام المعاصر، أي ما حدث فعلاً على الأقل في واحد من مراكز الإسلام الرئيسية، فعندئذ بإمكاننا طرح السؤال التالي: ما هو السبب الذي يجعل الناس يبتعدون عن المجتمع الإسلامي و«التطرف» في «التأرب» أو «المغلاة» في اعتناق الثقافة الأوروبية، بشكل يبدو فيه جزءاً من أوروبا؟ هل هو ضعف في التحذارات الإسلامية، أم أن التقاليد والتحذارات الأوروبية هي بكل بساطة منطقية جداً، ما يجعلها تمارس سحرها على المفكرين المسلمين؟ لعل الشخصية البارزة التي تمثل هذا النمط من التفكير هي محمد إقبال، لأنه لا يمكن أن توجه إليه تهمة عدم معرفته بالتحذارية الإسلامية، حيث إنه ملّم بتاريخها وفلسفتها. وهنا، ثمة سؤال يطرح نفسه: إذا كان إقبال يحتل هذه المكانة بين المفكرين الإسلاميين، فما هو موقفه من حاضر المجتمع الإسلامي ومستقبله، وكيف يقيم وضع المجتمع الإسلامي ومكانته إزاء الثقافة الأوروبية؟

إذا قرأ أحدنا أحد أهم كتب محمد إقبال: إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام (لاهور ١٩٣٠م)، فسيعجب بالشغف والقوة اللذين حاول بهما إعادة بناء الفكر الديني، وبطريقة ما توظيف كل جهوده وطاقته في تشييد هذا البناء الفكري في مواجهة الانحطاط والانحدار الثقافيين اللذين سادا في تلك الفترة. لكن السؤال الذي نواجهه في هذه الحالة هو: ما هي القواعد والأسس التي سيعاد بناء هذا الفكر الديني عليها؟ أعتقد أن إعادة بناء الفكر الديني الإسلامي تعتمد على الفكر الأوروبي الحديث، وعلى نسق الفهم الأوروبي الحديث لأمر الحياة، بما فيها الدين. لا بدّ من أن محمد إقبال شعر بأن الفكر الأوروبي في عصره شكل تقدماً كبيراً على الفكر التقليدي السائد آنذاك، وعلى الفكر الإغريقي أو الفكر المتوارث من القرون الوسطى بما في ذلك الفكر الديني. وقد انطلق مفهوم إعادة بناء الفكر الديني لديه، ليس فقط من خلال الاعتماد على تحذارية واحدة معينة، بل أيضاً عن طريق

الإلهام الجديد الذي أوحى به الفكر الحديث وتجربة تطبيقه. ويمكن اعتبار هذا المفهوم منطقياً تماماً، حيث يجدر بالإنسان أن يستلهم فكره من أي مصدر يجده مناسباً. إلا أن إقبال، تأثر بالفكر والتجربة العصرية لا سيما أثناء إقامته في أوروبا، فغالى في افتتانه بالفكر الحديث وتجربته إلى حد تجاوز ولاءه لما أسماه «التحقيق الحر والمستقل». ويظهر ذلك جلياً في كتاباته، حيث يقتبس بدون تحفظ عن مؤلفين أمثال ألفرد وايتهيد، وبرنارد رسل وهنري ل. برجسون وألبرت آينشتاين. وقد بلغت به مغالاته أن رفع إيمانويل كانط (ت ١٨٠٤ م) إلى درجة «نبي» أو صاحب «دعوة» تبشيرية سماها «الدعوة الرسولية». وعكس هذا التوجه الفكري تأثر إقبال، بدرجة ما، بـ«الرؤية الكانطية» التي تفصل ما بين العلم، وخاصة علم الرياضيات الطبيعي، والدين، معتبراً الدين - كما يظهر في كتابه حول هذا الأمر - نوعاً من «الشعر السامي». وهكذا، تراجعت مكانة الدين لديه، ليصبح «شعراً» متخيلاً. يذكرنا هذا النمط من التفكير بما روج له الموسوعيون بأن التخيل ليس سوى مجرد تزوير للحقائق. وقد اعتنق إقبال منهج الفكر الحديث في التمييز بين الطبيعة والتاريخ، وإيجاد قطيعة بينهما، ونظر إلى التحديات الإسلامية على ضوء الفكر الحديث، وما صاحبه من تقهقر الدين القسري وانحساره في نطاق التجربة الشخصية والصوفية. وهكذا، فقد ظهر فرع من الحكمة الجديدة بقي ملازماً لإقبال بالرغم من حماسه واهتمامه السياسيين بالجالية الإسلامية في الهند.

يشبه ما حدث لإقبال ما يحدث لنا مراراً وتكراراً، نحن مسلمي العصر الحديث. لقد شُغفنا بالغرب الحديث، واستحضرنا الثقافة الأوروبية الحديثة ووضعتها في مناهج تعليمنا ودراساتنا. كما نحاول أن نؤطر نظرتنا إلى الفكر والثقافة الإسلاميين ضمن هذا المنظور، حيث إننا نمدح كل شيء قام به المسلمون إذا كان له علاقة بالعلم فحسب، لأننا إذ ذاك نستطيع أن نفتخر بأننا قدّمنا شيئاً ما إلى العالم الحديث. وفي أحد فصول كتاب إعادة بناء

الفكر الديني في الإسلام، يتحدث إقبال بكثير من الجبور عن المفكرين أو التوجهات التي «كادت تصل تقريباً إلى مرتبة الحداثة». وهو يعبر عن اغتباطه لحدوث شيء من هذا القبيل. وفي موازاة تشبث الغرب بالحديث كثيراً بمسألة التاريخ، حيث إن التاريخ مهم جداً بالنسبة إليه، ماذا يفعل إقبال؟ إنه ينبش التحداية الإسلامية والحديث ليقتبس منهما دليلاً على ارتباطهما بالتاريخ، لأنه، في تماهيه مع الفكر الغربي الحديث، يتحسس أهمية بالغة للتاريخ، تبلغ ذروتها في فهم الإسلام من خلال انتمائه إلى التاريخ وتشكيله مرحلة استثنائية فيه. يمثل هذا الدور للتاريخ في الفكر الحديث، شكلاً من أشكال العقيدة الهيجلية، يبدو العلم فيها وكأنه يتحرك على مراحل، لكل مرحلة ميزاتها وخصائصها. ولكن سرعان ما تتخطاها وتتجاهلها مرحلة تالية أفضل وأعلى منزلة.

إذا كانت هذه هي حركة التاريخ، فأين هو موقع الإسلام ومكانته في مسار أحداث التاريخ؟ إذا استمر الأمر على هذا الحال، فسوف يُهمَّش الإسلام ويصبح مجرد مرحلة عابرة في مسيرة التاريخ؛ لا بل مرحلة انقضت بمجيء عصر النهضة الحديثة وألبرت آينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥) والقنبلة الذرية... إلخ، ويمكننا البقاء على إيماننا بالإسلام لمجرد كوننا مسلمين، أو ربما لأننا نرغب في أن نكون مسلمين، إلا أن الإسلام أضحى تاريخياً وكونياً، في حالة «موت سريري» وينتظر مراسم التشييع وإعلان الوفاة. لقد كان الإسلام مناسباً لحقبة تاريخية معينة، بينما انتفت عظمته الآن، وبات اليوم من الماضي. وبإمكان المرء أن يفتخر بالمنابع والمصادر الإسلامية للعلم والمعارف الحديثة، لكن هذا التفاخر لن يتعدى الإشكالية الناتجة عن أن الإسلام لا يصلح إلا لمرحلة تاريخية أفلت وكانت نسبياً قصيرة الأمد وأدت دورها، ولم تعد لها من وظيفة إلا مجرد إثبات «الحضور»، اللهم إلا ثمة معطيات خلفها الإسلام، وتشبه ما نسميه اليوم «الحداثة».

ثمة سؤال يطرحه العديد من الكتب والمقالات والأبحاث التي كتبها

المسلمون من أجل إثبات أن الإسلام سبق الغرب في كيت وكيت من الحقول: لماذا يُجهد المسلمون أنفسهم في البحث حول هذا الموضوع؟ الظاهر أنهم يوقنون أن ما حدث في الغرب يمثل مرحلة أعلى وأرقى في حضارتهم، ولذلك، فأى شيء ساهم فيه المسلمون في هذا الحقل يُعتبر جيداً، وأى شيء قاموا به ولم يسهم في ما أنجزه الغرب كان مضيعة للوقت، لأن الوقت قد تغير.

فرض إقبال على نفسه أن يقدم إلى المسلمين شيئاً يفخرون به، ورأى أن ثمة فرقاً بين التقدم العلمي والتقدم الأخلاقي، وادّعى أن أوروبا تُعتبر الآن أكبر معقل للتقدم الأخلاقي للإنسان. وهكذا، يتوفر لنا، للمرة الثانية، مثل هذا المفهوم الشائع في العالم الإسلامي: بما أن أوروبا في واجهة التقدم العلمي والتقني (التكنولوجي) بينما نحن متقدمون في المجال الأخلاقي، لذلك علينا أن نجمع بين المنحى العلمي والتقني والمنحى الأخلاقي. فإذا كان بالإمكان بطريقة ما دمج علوم أوروبا وتقنياتها، بقيمتنا الأخلاقية، فعند ذلك فقط تغدو مجتمعاً مثالياً. لقد أراد محمد إقبال إن يخلق، بهذا المفهوم، شيئاً أسماه «الديموقراطية الروحانية».

عليّ أن أعترف، ولو ببعض التردد، بأن هذا المفهوم الذي روج له إقبال، يعبر عن نوع من التضليل الفكري، وغالباً ما أشعر بالأسف لما حدث لموطن إقبال بعد التعليقات والأفكار كلها التي نادى بها وآمن. إن افتقاد إقبال الواقعية الفكرية في معالجته مشاكل بلاده السياسية والاجتماعية، في تلك الحقبة، واعتباره الدين مجرد مرحلة متقدمة من الشعر، ربما كان يعني أن فكر شبه القارة الهندية الإسلامي كان بحاجة إلى قاعدة وأساس يتكئ عليهما، في ظل افتقاره إلى القوة التي تساعد على خلق دستور إسلامي حقيقي كان دوماً يتطلع إلى تحقيقه. فلا يمكن أن يُخلق دستور إسلامي على أنقاض دين لا يعدو أن يكون مجرد مرحلة متقدمة في الشعر، في حين يجب أن يفهم هذا الدين على أنه شيء أسمى من أجل خلق دستور إسلامي.

ثمة خط آخر قاتل في «التضليل الفكري» الذي روج له «المفهوم الإقبالي»، يتعلق بالرأي القائل بأن الإسلام ينتمي إلى حقبة ماضية من التاريخ، وتجاوزتها مراحل تاريخية أخرى. إن هذا المفهوم يجعلنا بشكل أو بآخر، نرد «تهمة» تقاعس الإسلام إلى أنفسنا: فإذا كان الإسلام عظيماً في الحقبة التي نزل بها، فإن تراجع أهمية دوره سببه أننا لم نفعل له شيئاً في الوقت الحاضر؟ وما يقلقني أن هذا المفهوم شائع جداً، ويرد في أفكار أحد أبرز تلامذة إقبال، فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨)، حيث أُلّف هذه الأفكار تحت عنوان كتاب الإسلام والحدثة (شيكاغو ١٩٨٢). ما يثير القلق في هذا المفهوم أنه ينظر إلى الشريعة الإسلامية وكأنها شيء يثير اهتمامه، ولكن ليس في سبيل الإصلاح، حيث إن الشريعة الإسلامية، بذاتها، بحاجة إلى إصلاح إذا ما شئنا المحافظة عليها، ولكن «المفهوم الإقبالي» يقيّم الشريعة الإسلامية استناداً إلى عامل التاريخ فقط، ويشير إلى أنها كانت يوماً ما عظيمة وقد حان الآن أوان تغييرها. لكن، ما هي كيفية هذا التغيير، وبأي شروط؟ هل يكون بالشروط الأوروبية، أو الشروط الحديثة، أو بالشروط البروتستانتية؟ أم بشروط تعني فصل الكنيسة عن السلطة، أو بما تمخّضت عنه المجادلات الجزئية في مصر، التي أقدم عليها المفكرون العلمانيون؟ لقد كانت الشريعة الإسلامية دائماً معرضة للتغيير. أما المفهوم القاتل والخطير فيمكن في النظر إلى الشريعة الإسلامية، إن لم نقل الإسلام ككل، وكأنهما مجرد مرحلة من مراحل التطور التاريخي، وصلت إلى نهايتها كما لو كانت شيئاً ينتمي إلى العصور الوسطى، وليس إلا شيئاً متقدماً جداً في زمنه، لكنه لم يعد يصلح في القرن العشرين. إذاً، فالسؤال الملح هو: ما الذي يجب عمله في القرن الحادي والعشرين؟ أترك هذا السؤال في مهب النقاش.

الفصل الرابع

حدود العقيدة القويمة والراشدة (الأرثوذكسية) الإسلامية

نورمان كالدر

تشير كلمة «أرثوذكسي» إلى «التعليم القويم». ومن خلال رصد الحركات الإسلامية، لست مؤهلاً بأن أصدر أي حكم حول العقيدتين السنية والشيعية، أو تقرير أي من هاتين العقيدتين «أرثوذكسية»، وأيهما غير «أرثوذكسية». ما أميل إلى الاعتقاد به، هو أنه ضمن كلتا التحداريتين السنية والشيعية، ثمة بعض المعاني التي تشير إلى أن كلاهما تحدد لنفسها مجموعة من المعتقدات القويمة التي لا تتعداها أبداً.^(١) أما السؤال الذي أود طرحه هنا فهو: ما هي الحدود الخارجية للمعتقدات القويمة في رأي أهل السنة؟

يعتبر ف.م. دني، في كتابه مقدمة للإسلام (نيويورك ١٩٨٥م) أن كلمة «أرثوذكسية» ليست التعبير الأفضل المستعمل لوصف الإسلام؛ بل من الأفضل استعمال تعبير «أورثوبراكسي»، أي الممارسة الصحيحة، لوصف

(١) إن بعض الأفكار المشروحة في هذا البحث، جرى عرضها وتطويرها بشكل أكثر رسمية في مقالي:

'History and Nostalgia: Reflections on John Wansbrough's *The Sectarian Milieu*' in: *Method and Theory in the Study of Religion*, 9 (1997), pp. 47-73.

الإسلام. لكنني لا أعتبر ذلك صحيحاً. قد يعتبر عالم اجتماع، أنه توجد في المجتمع الإسلامي ممارسات وتطبيقات لمعتقدات وفرائض لا يقبل بها ذلك المجتمع، لكنني لا أظن أن ممارسات أي مجتمع إسلامي معين تمثل التطبيق القويم للفرائض والمعتقدات الدينية (الأرثوذكسية) مع التركيز على إظهار الطابع الإسلامي للمجتمع.

من وجهة نظر لاهوتية، لا تسمح التحذارية السنية للممارسات ولا للأعمال، بأن تكون مقياساً في تحديد إسلام شخص ما. وهي تؤمن بأن سلم النجاة والخلاص يكون عبر امتلاك المسلم إيماناً حقيقياً. فإذا امتلك المسلم إيماناً حقيقياً، فلن تحول أعماله الخاطئة دون خلاصه ونجاته، ولن يخلد في جهنم، بل تكون فترة عقابه فيها قصيرة قياساً بالحياة الأبدية التي سوف يقضيها في الجنة. والمسلمون كلهم، أو بالأحرى، كل أهل السنة الذين يمتلكون الإيمان الحقيقي - لست متأكداً من اتساع الحدود والحل والفصل في هذا الأمر - سيصلون لا محالة إلى الجنة، في نهاية المطاف، حتى لو قاسوا فترة من العقاب في جهنم نتيجة أعمالهم الدنيوية الخاطئة، التي، برغم سوءها، لا تحرمهم من كونهم مسلمين. فالفقهاء المسلمون يميزون بين من لم يؤدّ أو تأخر عن أداء الصلوات الخمس اليومية، حيث تدوم عليه الصفة الإسلامية، وبين الذين ينفون فريضة الصلوات الخمس اليومية وينكرونها من أساسها، وبذلك يمكن اعتبارهم من المرتدين عن الإسلام. ولذلك، لا يمكن اعتبار الإسلام، سواءً من ناحية التطبيق والممارسة الاجتماعيين أو من ناحية الأعراف التحذارية اللاهوتية والعقلانية، دين التطبيق القويم للفرائض أي (الأرثوبراكسي)، بل يمكن اعتباره ديانة المعتقدات الإسلامية. فهناك تعاليم قديمة قد نجدها متوفرة لدى المسلمين السنة حيث هي محدّدة ضمن إطار معيّن، كما أن هذه التعاليم القويمية موجودة أيضاً عند أهل الشيعة المسلمين لكنها محدّدة ضمن إطار مختلف.

تعتبر الكتب والمؤلفات التي تحمل عنوان «العقيدة» أو «العقائد» أحد

المراجع والمصادر المهمة القويمة للإسلام. تعني كلمة «عقيدة» قانون الإيمان، ويمكن لهذه الكتب المرشدة إلى التعاليم القويمة (وهي غالباً عبارة عن كتيبات ورسائل، وهي أحياناً مجرد فصول وأجزاء ضمن كتب مرجعية أشمل، تعالج موضوعات تختلف عن مواضيع الكتيبات المذكورة)، أن تتضمن قائمة بالمعتقدات التي يجب على المرء اعتناقها ليعتبر مسلماً. كذلك ثمة كتب تم إنتاجها من قبل كلتا التحداريتين السنية والشيعية.

وفي سياق الحديث عن «الأرثوذكسية» الإسلامية، والمعتقد «الأرثوبراكسي» في كلتا التحداريتين الإسلاميتين، السنية والشيعية، ثمة مجال للبحث في الأحكام والتشريعات الرومانية الكاثوليكية. للكنيسة الرومانية الكاثوليكية قانون لاهوتي مسيحي من المعتقدات يقول بـ«الإيمان بالله الواحد، الأب والابن». ويتلى هذا الترتيل الإيماني أثناء إقامة القداس اليوم. وقد نشأت هذه المعتقدات والأحكام والتشريعات التي تركز على إيمان أبناء الكنيسة بالله الواحد الأب والابن، واكتسبت شرعيتها اللاهوتية، استناداً إلى عدد من المجالس الكنسية التي عُقدت خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين. خلال القرون الخمسة الأولى للمسيحية، دار نقاش حول طبيعة المعتقدات التي تحوّل معتقها إلى أن يكون مسيحياً. وتم الاتفاق، في نهاية المطاف، في مجلس تشالكدون الكنسي على صياغة قانون لاهوتي مسيحي، تحت سلطة ذلك المجتمع الكنسي، وإشراف البابا الذي دعا إلى عقده. ومنذ ذلك التاريخ، وعلى امتداد الـ ١٥٠٠ سنة الماضية، لم يتغير ذلك القانون اللاهوتي المسيحي، وما زال هو نفسه، يوماً بعد يوم، وأسبوعاً بعد أسبوع، وقرناً بعد قرن. وقد استطاع الكاثوليكيون المسيحيون إنجاز هذا النوع من التركيز والاستمرارية اللاهوتين لأنهم انضوا تحت سلطة هيئة كهنوتية برئاسة البابا، ومؤلفة من الكرادلة ورؤساء الأساقفة والمطارنة والكهنة أو الخوارنة، والذين يمكن دعوتهم جميعاً إلى الاجتماع من أجل التوصل إلى قرارات نهائية وملزمة حول بنود العقيدة والإيمان، وكيفية التعبير عنها.

بيد أن الإسلام لا يملك مثل هذه السلطة اللاهوتية. ولم يحدث أبداً أن تشكل مجمع لاهوتي في الإسلام. كما أنه لا توجد هيئات دينية هرمية واضحة في صلاحياتها ومهامها. ولم يتوصل المسلمون، حتى الآن، إلى صياغة عقيدة إسلامية (أو سنية) واحدة يُجمعون على الإيمان بها. في المقابل، هناك المئات من العقائد الإسلامية؛ ولا بد من إيجاد حوالى اثنتي عشرة من هذه العقائد في محفوظات مكتبة جامعة مانشستر، وقد دونَ كلاً من هذه العقائد المذهبية فقيه معين، وحملت اسمه. فأصبحت في الإسلام، مثلاً، مذاهب تحمل أسماء كاتبيها، مثل مذهب الطهاوي، وابن تيمية، والأشعري وأبي حنيفة. وبإمكاننا النظر والتعمّن بهذه المذاهب والتساؤل عن العقيدة الصحيحة للمسلمين؟ ففي غمرة هذه المذاهب المتعددة، والمتباينة جداً، يبدو وكأنه لا توجد عقيدة إسلامية صحيحة، فلكل من الأشعري والطهاوي وابن تيمية وأبي حنيفة وغيرهم، تبريره حول صحة مذهبه وحده، وإنكار مذاهب الآخرين. وقد ظهرت خلال مراحل التاريخ الإسلامي المتشعبة، مذاهب وعقائد إسلامية متباينة، ولم يتفق العلماء المسلمون على صياغة عقيدة إسلامية جامعة. أما العقائد المميزة فقد بزغت ضمن أعراف وتحذارات منطقية، ومن خلال توافق غير رسمي على التسليم بقيم مغايرة للمناهج التقليدية الرسمية التي كانت سائدة في سلطة النظام الكهنوتي الكاثوليكي.

وعلى الرغم من وجود الكثير من التباينات بين هذه المذاهب والمعتقدات الإسلامية، إلا أنها تؤمن جميعها بشهادة أن لا إله إلا الله، أي بوحداية الله، وبنبوة محمد ورسالته. وثمة بعض العقائد الغامضة والمبهمة أيضاً، فأهل السنة، مثلاً، يؤمنون بأن لله صفات حقيقية، وأن القرآن هو كلمة الله غير المخلوقة بل المنزلّة. وهذه نقاط محورية ومركزية في عقيدة أهل السنة؛ إلا أن هناك اختلافاً في كيفية التعبير عنها، تختلف بين شخص وآخر، كما أن أولوية أي مسألة دينية معرّضة للتغيير من وقت إلى آخر. فقد تظهر أحياناً قضية معينة تعطى الأولوية أثناء عصر ما، ولكنها سرعان ما تتم إزاحتها

تدرجياً من مكانها، لتحل مكانها مسألة أخرى.

فالمعتقدات الإسلامية المبكرة على سبيل المثال قد ركزت على الإيمان والممارسات، وفُسرَت كيف يمكن للممارسات الدينية أن تؤدي إلى الإيمان الصحيح. كان هناك اختلاف في الآراء حول هذه المسألة، وخيُض فيها الكثير من الجدل والنقاش، إلى أن نشأ في نهاية المطاف نموذج ثابت من التنوع. ويبدو أنه كان هناك اتفاق حول الأعمال التي توصل من يمارسها إلى الجنة بسرعة، (مع أن رحمة الله وشفاعة النبي كانتا أيضاً مهمتين)، إلا أنه لم يكن ثمة يقين قاطع إن كانت هذه الممارسة الدينية قادرة على تأمين سلم النجاة والخلاص. فبالنسبة إلى التحذارية السنية، كان الإيمان وحده كافياً لتأمين الوصول إلى سلم النجاة، وكانت حدود الإيمان الشرك بالله. ويمكن غفران كل ما دون هذا الشرك، ويمكن لمن يتحاشاه أن يكون مصيره الجنة.

بقيت اختلافات هامة ومفصلية حول تحديد الإيمان ونتائجه، حتى ضمن التحذارية السنية. إلا أن هذه المسألة باتت من دون جدوى، ولم تعد هناك أي ضرورة لذكرها أو التعبير عنها في أي من المذاهب والمعتقدات التي نشأت، حتى أنها غابت كلياً، ولم تُذكر البتة في بعض المذاهب التي ظهرت في ما بعد. لكن بما أن هذه المذاهب كانت تشكل تقليداً وعرفاً أدبيين، دائمي الحضور وموثوقين، لذلك فقد كان يجري دائماً إحياء هذه الاختلافات، ويعاد إعطاؤها أهمية من جديد. قد يمثل هذا البحث للنقاش، أحد نماذج المرونة في التحذارية الإسلامية، حيث ترتفع أو تنخفض أولوية بعض موجبات الإيمان وشروطه حسب درجة قياس أهميتها، وقد يطوي النسيان بعضاً من هذه الموجبات، إلا أنها لا تلبث أن تعود إلى ساحة الجدل والنقاش، ويكثر الخوض، بين مدّ وجزر، في غمار التعبير عنها، ضمن أطر غير متناقضة مع حتمية التقاليد والأعراف الأدبية السائدة.

كل مسلم يؤمن بوحداية الله، ولكن كيف للمرء أن يعبر عن هذا الإيمان؟ أنتج ابن سينا تحديداً فلسفياً لله بأنه واجب الوجود. ولكن هذا التحديد

الفلسفي لله لم يلقَ بدايةً القبول في الأوساط اللاهوتية السنية، إلا أنه حين أصبح ضمن المعتقدات السنية، في مرحلة لاحقة، مع بروز نفوذ بعض العلماء الذين أعجبوا بنمط تفكير الفلاسفة وخصوصاً فخر الدين الرازي (ت. ١٢٠٩ م) الذي انبهر بكتابات ابن سينا برغم الشكوك حولها كتعبير عن الإيمان القويم. وهكذا بات المفهوم القائل بأن الله واجب الوجود مقبولاً لدى الإسلام السني. وصار الله في المعتقدات التي تلت، حتى في التحذارية السنية، ليس الواحد الأحد فحسب، بل أيضاً واجب الوجود.

وهكذا، ثمة نماذج لتطور التعابير ولتفاصيل الإيمان الصحيح، كما هنالك نقاط نقاش وجدل مسلم بهما داخل المجتمع. ولكن موجبات الإيمان كلها وشروطه، وأساليب التعبير عن البنود الشخصية، عرضة للتغيير مع مرور الوقت. إذاً، أين يمكن تحديد العقيدة القويمة (الأرثوذكسية)؟ هل هي في هذا التعبير والتفصيل عن هذا المعتقد أو ذاك، وهل تعود إلى هذا العصر أو ذاك، وهل هي مرتبطة بهذا المصطلح الفني أو ذاك.

ومن أجل تبسيط الأمور، يمكن القول بأن العقيدة «الأرثوذكسية» تكمن داخل التحدار المنطقي للعلماء الذين يدونون العقائد. ثمة عودة هنا إلى المقارنة التي سبق وأقمنها بين الإسلام والكاثوليكية الرومانية، ينشغل فيها المسلمون لمعالجة منطقية ألا وهي تفسير ماضيهم وتأويله. ويظهر وكأنهم لا يسعون إلى التوصل إلى استنباط صيغ ثابتة، يمكن لها أن تستمر ١٥٠٠ عاماً، إنما توجههم محصور في اعتماد تقييمات وتخمينات، مرحلية وموقته. وبغض النظر عن شدة التفاصيل التي يتبعها العلماء وقوتها أو أناقته ولباقة عرضها، ومهما كانت مؤثرة، فلا يمكن أن تكون مرحلة أخيرة لاستنباط التفاصيل والشروحات النهائية. فقد يقضي علماء المدارس الدينية، وقتاً طويلاً في استشارة بعضهم بعضاً، والإصغاء إلى آراء بعضهم البعض، واكتشاف أفكار جديدة وتطويرها، والاستطراد إلى مواضيع فكرية أخرى قد تكون أحياناً هي الأفكار نفسها التي ناقشوها في بادئ الأمر. وبالرغم من

ذلك، يبقى هناك دائماً اللب الجوهرى للعقيدة الإيمانية: الإيمان بوحدانية الله ورسالة نبيه محمد، وأن لله صفات مميزة يشوبها شيء من الغموض والسرية، ويمكن عدّها وتسميتها.

كانت دائماً ثمة صعوبة في تحديد ما الذي يعني المسلمون بصفات الله الحسنى. فقد كانت أمراً معقداً، وليس بالإمكان، هنا، تقديم شرح وافٍ للطريقة التي عبّر بها الفقهاء المسلمون عن فهمهم لهذه العقيدة الإيمانية. كذلك كانت هناك مسألة أخرى أكثر تعقيداً من تحديد صفات الله، وهي مسألة القرآن الكريم، ومنزلته، كونه كلمة الله غير المخلوقة. وتشير بعض الدلائل إلى أنه منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، شغلت مسألة ما إذا كان القرآن كلام الله غير المخلوق، برنامج الأبحاث المتعلقة بالأوصاف الجوهرية للقرآن، أو ربما تم وضع هذا الموضوع جانباً. وهناك الكثير من المسلمين السُّنة اليوم الذين لا يعرفون تماماً إن كانت هذه المسألة مهمة بالنسبة إلى النظام العقائدي. وقد اقترح كتاب بارزون ألا تُعار هذه المسألة أي اهتمام، وأن لا ضرورة للغوص في النقاش حولها، بالرغم من كون هذه المسألة قد شكلت، في أوقات سابقة، عنصراً أساسياً في العقيدة الإسلامية.

ثمة مسألة عامة أخرى يمكن البحث فيها، وهي كون الإيمان عبارة عن مجموعة من العقائد، مشروحة ومفصلة من قبل العلماء بأسلوب يراعي التحدار المنطقي. لقد سلّم العلماء بأن هذا التحدار يشكل جوهر العقيدة القويمة (الأرثوذكسية). ولكن ما هي الحدود الخارجية لهذه الأرثوذكسية؟ ومتى يتعدّى المرء هذا الحدّ، ويفقد مصداقيته كمسلم سني؟ يمكننا هنا، أن نستخدم أسلوباً آخر في النقاش، فنحن لو سلّمنا بأن التحدار الأدبي للعقائد يمثل جوهر العقيدة الراشدة (الأرثوذكسية)، نجد أنه لا يزال هناك عامل ناقص وغير مجد في هذا التسليم. ثمة أمر آخر، يظهر وكأنه طُرِح جانباً، أعني به التشريع. فأحد الوجوه والمقومات اللاهوتية (التيولوجيا) للإسلام كدين هو التشريع والقانون، ومع ذلك فنادر ما تذكر العقائد الإسلامية التشريع

والقانون. ومن اللافت للنظر أن تحتوي كتب التشريع والقانون (الفروع والأصول) على تعابير مرتبطة بالعقيدة، لكن هذه العقائد لا تحتوي على تعابير متعلقة بالقانون. ربما ثمة رمز مميز في تلك الحقيقة الكامنة في سياق بحثنا حول الحدود الخارجية للأرثوذكسية، حيث تتضمن كتب القانون شرحاً حول العقيدة، وليس العكس، اللهم إلا ما صيغ حول الأمر بطاعة الله وأنبيائه، والذي قد يُنظر إليه وكأنه يمثل الوجه القانوني والتشريعي لهذه المسألة.

إذا كنا نبحث عن تحديد للعقيدة الراشدة أو الأرثوذكسية، فعلينا أن نبحث عن التحديد الذي يشمل على الأقل ما يشير إلى الوجهات القانونية الوثيقة الصلة بأحكام هذه العقيدة القويمة والراشدة وتشريعاتها. هنا أضع خطأً تحت كل شيء ذكرته حتى الآن، لأبدأ من جديد ولكن من زاوية مختلفة هذه المرة. قد تتمكن، من خلال وجهة نظرة متجردة، من تصنيف العقيدة الدينية بين جميع الناس، في مختلف الأزمنة، تحت عدد محدود من العناوين ذات الرموز والمعاني اللاهوتية. يمكننا هنا أن نحصر ونحدد صيغ وأشكال العقيدة الدينية كلها تحت خمسة عناوين، هي: الكتاب المقدس، الجماعة، العرفانية (الغنوصية)، العقلنة، جاذبية الشخصية (الكاريزما).

يدّعي بعض الناس أن الطريق الموصل إلى معرفة الله هو عبر الكتاب المقدس، وأن الله كشف عن حقيقة وجوده بواسطة مجموعة من نصوص مكتوبة نسميها الكتب المقدسة أو المنزلة، أي «الوحي». ويدّعي آخرون أن الله لم يوح بحقيقة وجوده للإنسان، بشكل رئيسي، عن طريق الكتب المقدسة، بل تمت معرفة وجود الله من خلال جماعة محدّدة اختيرت من قبل الله، ومن خلالها يتم شرح ذلك الإيمان القويم وحفظه، لأن الله يحمي تلك الجماعة ويخبئها ويحفظها من المعاصي. وتدّعي مجموعة ثالثة أن الطريق المؤدي إلى معرفة الله يمر عبر المعارف الروحية، أو العرفانية (الغنوصية). وتعني العرفانية (الغنوصية)، هنا، المعرفة الباطنية الصوفية، بما يشبه ما يقوم به شخص معين، ذو صفات تقديسية يدّعي أنه قادر عن طريق

الصلاة والممارسات التزهدية، على الاتصال المباشر بالله. وثمة فئة رابعة تدّعي أن الله يُعرّف من خلال العقل الذي هو الطريقة الملائمة لمعرفة الله معرفة حقيقية. ويجوز، هنا، أن نعتبر الفلاسفة المسلمين كمثال مناسب لهذه النظرة الفلسفية. أخيراً، هنالك جماعات تقول إن الله عيّّن، خلال كل العصور والأجيال، شخصاً مميزاً لينشر رسالته ويحافظ عليها، وتدّعي هذه الجماعات أنه من الممكن أن يكون لدى هذا الشخص كاريزما استثنائية مميزة، ومعرفة عميقة بالله، وأنه، بمعنى من المعاني، يحظى بحماية الله الذي وهبه الإيمان الصحيح.

من الناحية النظرية، يحتمل وجود دين يقول بأن الطريقة الوحيدة التي يوحى بواسطتها الله عن نفسه للبشر، تكون من خلال شخصية وكاريزما الشخص الذي اختاره الله ليكون قائد المجتمع، فيرشد أفرادَه إلى معرفة الله، ويحدد لهم واجباتهم تجاهه. لكن معظم الأديان من الناحية العملية، هي مزيج للفئات الخمس المحددة أعلاه. فالأديان تضم في آن، كلاً من الكتب المقدسة، التي أوحى بها الله؛ وربما أيضاً تقول بأنه لا بد من أن تتواجد دائماً، ضمن المجموعة، مقومات الإيمان الصحيح، وربما أن تتوافر أيضاً إichاءات ذات طابع عرفاني، بأنه سيكون من ضمن المجتمع بعض الأفراد الذين هم على صلة مباشرة بالله. إن التحذارات الدينية الرئيسية الموجودة في العالم، من الهندوسية إلى الإسلام فالمسيحية، تمتلك هذه العناصر الخمسة، إنما ضمن أمزجة وأطر مختلفة ومتنوعة.

من المحتمل أيضاً، أن يكون الشيء نفسه متواجداً ضمن الإسلام، وتحديداً في العلاقة بين التحذارين الرئيسيين، السني والشيوعي. علاوة على ذلك، يمكن أن نعين بدقة، ضمن تحذار ديني واسع، بعض الحركات التي تتوافق مع بنود محدّدة ضمن النظرة المعرفية (الإبستمولوجيا) في تلك العناوين المؤسسة المكوّنة لصيغ العقيدة الدينية، والتي تم شرحها سابقاً. إذا سألنا أنفسنا عن كيفية معرفة الله، فقد يقودنا هذا التساؤل إلى نوع من

الدراسة المعرفية للرموز الدينية (هذا إذا لم نقل العرفانية)، كما يمكن الافتراض أنه يمكن تحليل أي دين وشرحه من خلال العناوين المعرفية الخمسة.

أما ضمن الإسلام، فتُعتبر الشيعة الاثنا عشرية والشيعة الإسماعيلية، بصورهما المختلفة، من الجماعات التي تصب اهتمامها على سحر الشخصية (الكاريزما)، كونها تشكل بدرجات مختلفة الصورة المثلى لمعرفة الله معرفة حقيقته. كما توجد ضمن الإسلام، مجموعتان توليان العقل أولوية مطلقة كسبيل وحيد لمعرفة الله. يمثل الفارابي وابن سينا، إحدى هاتين المجموعتين، أما المجموعة الأخرى فتتمثل في مذهب المعتزلة، وهي مجموعة تاريخية ازدهرت في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، وفي بعض القرون التي تلت. وقد رفض أهل السنة مذهب المعتزلة، لأنه يؤكد، برأيهم، على أولوية العقل، وربما رأوا في هذا نفيًا للإيمان بالوحي.

وتعزو الدوائر الإسلامية، مصطلح العرفانية والمعرفة الروحية إلى المتصوفة. وهنا، ثمة تساؤل عن رأي أهل السنة بهذا المصطلح، أو المذهب، وأين موقعهم من هذا الطيف المعرفي؟ يمكن وضع الإسلام السني في مكان ما بين الكتاب المقدس، المنزل، وبين الجماعة، أي أن أهل السنة يشملون في نظرهم كلتا المقولتين. أستطيع أن أعارض هنا الطريقة التي يصور بها بعض العلماء والمؤرخون الغربيون أهل السنة، الذين يقدمون وكأنهم جماعة تعتمد على الكتاب المنزل سماوياً فحسب. ولكن يبدو أنهم لم ينتبهوا بشكل كاف، ولم يأخذوا بعين الاعتبار ما حدث عندما انشغل المسلمون بالتفكير حول التعبير عن دينهم وتطويره، حيث إننا في مواجهة دين يُعبّر عن فهمه لله من خلال اعترافه وتسليمه بما يحدث داخل المجتمع، وتحديدًا المجتمع المستمر في التقدم. في الواقع، أرغب بالقول إن الإسلام السني هو دين مجتمع أكثر من كونه دين كتاب منزل.

ما هي العناصر الأساسية للإسلام السني؟ ينص هذا الدين على أنه في

وقت ما من التاريخ، أرسل الله نبياً اسمه محمد، لكنه لم يكن أول نبي، فقد أرسل قبله العديد من الأنبياء: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى. وكان هنالك بالإضافة إلى قائمة الأنبياء المشهورة هذه، الكثير من الأنبياء، ويقال إن عددهم كان ١٢٤٠٠٠ نبي. من هؤلاء الأنبياء جاء بين ما يقارب ٣٠٠ نبي (يقول ابن قتيبة في مؤلفة كتاب المعارف ٣١٥ نبياً) بكتب مقدسة. وكنتيجة لما قام به هؤلاء الأنبياء، وخاصة النبي محمد، توفر لنا كتاب سماوي مقدس أو وحي منزل. وتجلى تدخل العناية الإلهية في التاريخ، من خلال إرسال الله الأنبياء إلى المجتمعات البشرية المتعددة في مختلف العصور.

وبلغت رسالاتهم أوجها واختتمت برسالة النبي محمد. وقد توافر للإنسانية جمعاء - نتيجة لرسالته، لأن دعوته كانت موجهة إلى جميع البشر، وكانت هذه الشمولية لرسالته ودعوته إحدى الصفات المميزة والبارزة لرسالة محمد - مصدران من النصوص، هما: القرآن والحديث. ويُعتبر هذان المرجعان بالنسبة إلى المسلمين السنة، بمثابة الظهور والتجلي للوحي المنزل من عند الله. هذه هي النصوص الأساسية التي يلجأ إليها المسلمون عندما يكونون في خضم التعبير والتوضيح لإيمانهم ومعتقداتهم. هذه الكتب أو النصوص هي حصيلة تاريخ الخلاص والبحث عن سلم النجاة. وأنا أستعمل مصطلح «تاريخ الخلاص أو النجاة» في هذا المجال، لأشير إلى أن جزءاً أو جانباً من التاريخ الذي جيء به أو قدم من قبل العُرف الديني، إنما جاء ليصبح بطريقة ما جزءاً من الجانب التحديدي والتفنيدي لذلك الدين.

أثناء مرحلة الدراسة والتثقيف، يتلقى المسلمون اليافعون على مقاعد الدراسة معلومات حول تاريخهم المحلي أو القومي. ولكنهم يتلقون أيضاً كمسلمين معلومات تتعلق بآدم، ونوح، وإبراهيم، والأنبياء كافة، بالإضافة إلى حياة النبي محمد، وذلك بحسب قدرتهم الفكرية على استيعاب هذه

القصص والمواضيع. فثمة قصص عن الأنبياء تناسب الصغار وقصص تناسب أولئك الذين بلغوا سن الرشد. وتشكل هذه القصص العناصر الرئيسية لتاريخ الخلاص المخصص للمسلمين (أي التاريخ الذي شارف على النهاية بوصول النبي محمد خاتم الأنبياء). التاريخ الذي بدأ بنزول الوحي على النبي في غار حراء وترك للمسلمين كتاباً يحتذون به ونبياً يعتبرونه خاتم الأنبياء. ولم يعتمد المسلمون في إيمانهم على كلمة أو عبارة بل على مجموعة من النصوص التي لها مصداقية وتشكل مرجعية يستشهد بها. ويستمد المسلمون من هذه المرجعيات، أقله من الناحية النظرية، نظرية لاهوتية (ثيولوجية)، ونظاماً متعلقاً بالأحكام والتشريعات الإسلامية أو القانون بشكل عام، وكلاهما مشروح ومبرر بواسطة الرجوع والإشارة إلى القرآن والحديث، وذلك عن طريق التفسير والتأويل. ويذهب بعض المسلمين إلى القول بأن القرآن والوحي جعلاهم يتعرفون إلى طريقة حياة. وهذا صحيح إلى حد ما، فالقرآن يعتبر كتاب دين ودنيا بالنسبة إلى المسلمين، فهو يتطرق إلى أمور يصادفها المرء يومياً ويسن قوانين تتبعها الأمم المسلمة جمعاء، هذا فضلاً عن الناحية الدينية، ولكنني أريد أن أركز هنا على التجربة العقلانية للأمة المسلمة، وعلى مظاهر إيمانها الذي تعتبر أنه من الوحي، أي القرآن والحديث، تأتي وتظهر تعاليم النظرية اللاهوتية، الشريعة الإسلامية، والتفسير والتأويل. في الواقع، من الممكن الافتراض هنا، أن معتقدات المسلمين السنة، إنما تقتصر على لائحة من النصوص الأدبية المكتوبة، تمكن السنة بواسطتها من التعبير عن العلاقة التي تربط الله بنبيه. وتتضمن هذه اللائحة بوجه عام (أريد هنا أن أؤكد أنني أشير هنا بشكل رئيسي إلى أهل السنة) الآتي: قصص الأنبياء؛ سيرة النبي؛ القرآن؛ الحديث؛ الفقه؛ علم الكلام؛ التفسير وشرح الحديث.

وتروي قصص الأنبياء الأدبية الطابع، أحداثاً تتعلق بتاريخ النجاة أو الخلاص. ويأتي كتاب السيرة النبوية، كتمة لقصص الأنبياء، ولكنه يتميز

بطابع خاص. ويعرض هذا المصدر تفاصيل حول سيرة حياة النبي محمد. ولا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى أن ثمة العديد من الكتب التي تروي قصص الأنبياء وسيرة النبي محمد، ولعل ذلك مرده إلى كون كل جيل يعيد كتابة هذه المواد بشكل مختلف، بعد أن يعلق على أعمال الأجيال السابقة ومؤلفاتها. ولكن كل جيل لا يغفل أن طريقة سرد هذه القصص تختلف بحسب المتلقي، فالقصص التي تتوجه إلى الراشدين تختلف عن تلك التي تتوجه إلى الذين لم يبلغوا سن الرشد بعد.

يتمثل الجزء الرئيسي للوحي المنزل في الإسلام في القرآن والحديث، يليهما (أو يرتبط بهما) علم الكلام الذي يعتبر بمثابة اللاهوت الإسلامي، والفقه الذي يمثل الشريعة الإسلامية، والتفسير الذي يفسر ما ورد في القرآن، وشرح الحديث الذي يفسر ما ورد في حديث الرسول. ويشير مجرد تفسير ما ورد في القرآن، والحديث إلى أن كلا المرجعين له منزلة الوحي ومرتبته، وكلاهما يستحق ويحتاج إلى أن يفسر بحثاً عن المعنى الذي يتضمنانه.

في الواقع، أن قصدنا أي مكتبة ذات طابع إسلامي ولا سيما مكتبة ذات طابع إسلامي سني، فسوف نجد أن معظم كتب هذه المكتبة تحمل عناوين ترتبط بما أتيت على ذكره في المقطع السابق، أي كتب الفقه، والتفسير (للقرآن والحديث) وقصص الأنبياء والسيرة النبوية... لكن المشكلة التي تواجهها هذه المراجع هي في مدى مصداقية الحديث الذي تحمله. فثمة عدد كبير جداً من الأحاديث، بعضها أساسي ومتفق عليه عالمياً، وبعضها هامشي ومثير للجدال. وهكذا، فإن ميزة واحدة من مميزات العرف الإسلامي تبرز في كونه يعترف بقسم كبير (عله محدود) من أدبيات الحديث. وتترافق هذه النصوص مع نوع من النقد الذي يعتبر بدوره من النوع الأدبي أيضاً. وفي هذا الصدد، ثمة العديد من الكتب التي تقدم آراء حول كيفية إصدار أحكام بشأن الحديث. وأهم هذه الكتب هي ربما تلك

المعروفة بكتب «الجرح والتعديل»، وهي الكتب التي تقدم منهجية لتصنيف رواة الأحاديث، وبالتالي تقييم مدى مصداقية الأحاديث نفسها. في هذا الصدد، أود جمع الكتب التي ترتبط بهذا النوع من الأحاديث في خانة واحدة عنوانها شرح الحديث. كما أود تصنيف الكتب المختلفة التي تعالج مسائل ترتبط بالقرآن، بما في ذلك الدراسات التي قام بها أصحاب الاختصاص حول المفردات التي وردت، ومنها أسلوبه الأدبي، والدراسات الواسعة والمستفيضة المتعلقة بعلوم القرآن («الإتقان في علوم القرآن»). هذه الدراسات كلها تشكل جزءاً من التفسير. وأنا لم أشأ القيام بتصنيفي هذا، أي تحليل أنواع الأدب الديني الإسلامي في سبيل زرع اليأس، بل في سبيل إدخال الراحة العملية إلى نفوس المسلمين. وهدفني من رسم الخطوط الكبرى لهذه الأنواع الأدبية وافتراضي أنها تشكل معظم محتويات المكتبة المسلمة، إنما هما للفت النظر إلى أن حدود الأرثوذكسية الإسلامية معبر عنها في هذه اللائحة. هذا ما هو عليه الإسلام، والإسلام السني بشكل خاص، بمعناه الواسع. فهو يدور حول ما أتى في قصص الأنبياء، وسيرة النبي، والقرآن، والحديث، والكلام، والفقه، والتفسير والشرح، وكل ما يمت إلى هذه العناوين بصلة أو يدخل في إطار التعاليم الإسلامية الاستطراذية للإسلام الأرثوذكسي. وهذه هي الحدود الاستطراذية، لأن ما تشتمل عليه هذه الكتب لا يقتصر على مرجع واحد أو عمل واحد، أو أعمال قرن واحد، أو مدرسة واحدة، أو إقليم واحد.

فقانون أو تشريع الأدبيات التاريخية الذي يعبر عن العرف أو التحذار الأرثوذكسي للإسلام السني، واضح تماماً في عناصره الأساسية أو الرئيسية. وحتى مع وجود مثل تلك الشخصيات المثيرة للجدل في آرائها والتي على ما يظهر تتخذ مواقف صلبة ولا يمكن إحلال التوافق في ما بينها كابن تيمية وفخر الدين الرازي، تبقى هذه الآراء موضوعة داخل التحذار المذكور. ومهما يكن من الأمر، فهذا القانون المبدئي يقدم امتداداً غير محدود تجاه

الشخصيات الثانوية والتي تثير في آرائها الجدل، والتي تبقى دائماً معرضة لاجتذابها قريباً أو بعيداً عن الخط المركزي وذلك حسب تنقلات وتحركات الزمن والنشاط الثقافي والعلمي.

في تحدار بهذا التوسع والشمولية، تشكل نقطة تضارب الآراء المحور. هل ثمة ما يمكن استثناؤه من الجدل والتقييم؟ هل يمكن محاولة التحري لحدود العقيدة المشار إليها بأنها راشدة وقويمه (أي أرثوذكسية) أن تبرهن أن هنالك عقيدة معينة أو مجموعة من العقائد التي تقع خارج تلك الحدود؟ دعنا نأخذ على سبيل المثال التفسير وهو تعبير يشمل تفسير معاني القرآن. في كتاب التفسير، يعمد المؤلف إلى أخذ نصوص القرآن بكامله، فيقسمها إلى أجزاء، الجزء تلو الآخر مع تفسير معاني هذه الأجزاء - لا يعتمد المؤلف في تفسيره على أبحاث قام بها شخصياً بل ينقل في التفسير ما قاله قبله الناس عن معنى الجزء -.

فأعمال أو بالأحرى كتب التفسير تحتوي على تقارير تفيد بأن فلاناً وفلاناً قالوا أو ذكروا أن هذا الجزء من القرآن الكريم يعني كذا وكذا. وقد يجد بعض الناس شهباً بين ما ورد في كتب التفسير وما ورد في كتب الفقه. وقد يرد أكثر من تفسير واحد للنص الواحد أو الآية الواحدة، إذ قد يعمل العلماء على مرور الزمن إلى إعطاء معاني مختلفة للنص الواحد، فنصل في نهاية المطاف إلى «عشيرة» تفاسير مختلفة لآية واحدة. هذه التفاسير تخضع لحدود معينة، لكن ثمة ميلاً مع مرور الزمن، إلى اتساع معاني القرآن وتعددتها، فالقرآن أنزل لكل زمان ومكان. فعندما يكتب عالم ما بحثاً مستفيضاً عن التفسير، فهو يعمد إلى محاولة اكتشاف وتوضيح آراء ومفاهيم المراجع والمصادر السابقة بما فيها من دون شك آراء النبي نفسه، وآراء صحابته، وكذلك آراء الأجيال اللاحقة، إلى أن يخلص في نهاية المطاف إلى القول «ورأيي أو نظرتي هي...»، أو «أن الرأي المفضل بالنسبة إليّ

هو...»، ويعبر عن رأيه بدلاً من التعليق المركز على معاني القرآن. في الواقع، لم يسبق أن قام عالم مسلم، قبل القرن التاسع عشر، باستعمال آرائه الشخصية ومهاراته الأدبية وخياله ليقول «أعتقد أن معنى هذه الآية هو كذا أو كذا»، ومرد ذلك إلى أن العالم الذي يقوم بذلك يكون مصيره الإدانة بارتكاب البدع والهرطقة.

أحد هؤلاء الذين قاموا بإبداء رأيهم الشخصي، هو الباب (أي السيد علي محمد شيرازي ١٨٥٠م) وهو مؤسس الحركة البابية، العقيدة أو المذهب البهائي بشكل غير مباشر. كتب الباب تفسير «سورة يوسف» (وهي السورة القرآنية رقم ١٢). ويظهر أنه قام بإبداء رأيه في آخر التفسير، وتتواجد في أبحاثه ومؤلفاته آثار يمكن أن يطلق عليها اسم التقنية الأرثوذكسية، ولكنه استخدم في النهاية القرآن ببساطة، كتعبير منه على تجربته الدينية الشخصية. لكن إصبع الاتهام وجه إليه خلال حياته على أنه مؤسس لدين جديد. هذا ويعتبر ما قاله أو ادعاه انحرافاً عن العقيدة الراشدة الأرثوذكسية، وتخلياً عن التحدار أو العرف الديني الأرثوذكسي الذي يرمز إليه بكونه لم يعترف بدور تجربة الجماعة - أعني هنا التجربة العقلانية كما هي ممثلة في الفعاليات والنشاطات التفسيرية للأجيال العديدة -. قد يكون في هذا الأمر شيء من الغرابة، ولا تظهر هنا المواصفات التي عرفناها وغالباً ما سمعناها عن هذا الدين، ومع ذلك فإنه من اللافت للنظر أن الوضع هو على نحو ما ورد أعلاه. فالتحदार أو العرف العقلاني للإسلام هو عرف يعرض شرطاً أساسياً يقول بأن على كل جيل لاحق أن يأخذ بعين الاعتبار أعمال الأجيال السابقة وتجاربها، فهو ليس بالدين الذي يرجع من جيل إلى جيل إلى الكلمات الأصلية للكتاب والوحي. وعندما يحاول علامة أو بحاث العودة إلى المراجع أو المصادر الأصلية والأولية والنظر إليها نظرة محايدة (إذا كان هناك شيء من هذا القبيل)، يصبح الناس في وضع يغالبه الشك، وهو، في هذه الحالة، في رأي الباب، معروض للرفض.

حتى عندما يكون الناس أقل جذرية أو راديكالية من الباب، فإنهم معرضون للتهميش أيضاً. لنأخذ على سبيل المثال الحركات التي تعرف ضمن الإسلام بالظاهرية والسلفية. يمكن أن نترجم ونشرح هاتين التسميتين على التعاقب، بالحرفية (وهذا يعني العودة إلى المعنى الحرفي للنصوص والكتب المنزلة سماوياً) وبالفطرية (أي العودة إلى قيم الجماعة الأولى وتعاليمها). هذه المصطلحات تسجل مفهومية التحذارية الرئيسية بالنسبة إلى هذه التحذارات أو الأعراف الثانوية. وكان ينظر إلى هاتين الحركتين على أنهما ذواتا توجه متخلف، نحو المعنى السطحي والحرفي لكلمات الكتب المنزلة سماوياً أو تعابير الجماعة البدائية أو الفطرية. أما العرف أو التحذار الرئيسي فقد كان متمثلاً بمدارس الفقه والتشريعات الإسلامية الرئيسية (الحنفية، المالكية، الشافعية والحنبلية) وبالتحذارات اللاهوتية الرئيسية (الأشعرية والماتريدية). فالمفكر السلفي ابن تيمية، الذي عاش في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، كان له أثر عظيم في إسلام القرن العشرين، لكن الأثر الذي مارسه في القرون اللاحقة بعد وفاته، لم يكن بالأهمية نفسها. وقد أعيد إحياء أفكاره في القرن التاسع عشر واعتبرت جيدة خلافاً لما اعتبرت عليه من قبل.

لنعد الآن إلى تقييم محتويات المكتبة ذات الطابع الإسلامي، أو إذا صح التعبير، المكتبة التقليدية الإسلامية. قد يلاحظ المطلعون على مثل هذه المكتبة أن هنالك نموذجاً أو نوعاً أدبياً رئيسياً واحداً. هذا النوع له وجود مميز في المكتبة الإسلامية، وهو مفقود هنا. هذا النموذج هو نموذج الطبقات، وهي عبارة عن كتب السير الحياتية، ولقد تعمدت إغفال ذكرها لأنني في إعادة ذكرها الآن، أجد العون لي في إبراز مفهوميتي للموضوع. إن أكثر الأنواع والنماذج الأدبية إنتاجاً في الإسلام، هو كتب الطبقات الأدبية، مع أنها تحمل الكثير من التقسيمات ذات المنحى الاختصاصي الذي يتوافق ويتطابق بشكل أساسي مع الشكل أو الصنف الواحد. فالكتاب يسرد

تاريخياً انتقال العلوم والمعارف وتنقلها عبر الأجيال، سواء أكان البحث يدور حول الفقهاء والضليعين في القانون، والمفسرين والمؤولين، وخبراء الحديث، أو مختلف أنواع العلماء والباحثين. هذه المؤلفات والكتب تقدم تحقيقاً تاريخياً للإسلام، يسهم ويؤدي إلى فهم الإسلام بمختلف مراحل تطوره؛ وهذا ما يؤكد أن حفظ الرسالة هو جوهر الرسالة.

لكن ذلك لا يتم عن طريق النصوص المنزلة فحسب، بل أيضاً عبر الدراسات والتعاليم المتعلقة بهذه النصوص التي تناقلتها الأجيال على مدى العصور. وتشكل هذه النصوص الأدبية جزءاً أساسياً من التعبير الديني الشخصي للمسلمين، وتؤكد ما كنت أقترحه من أن الإسلام السني هو دين يرتبط بشكل أساسي بالكتاب أو الوحي المنزل من ناحية، إلا أنه يعتبر من ناحية أخرى ديناً لكل زمان ومكان. إنه دين يطلب من معتنقيه الاعتراف بدور الجماعة المؤمنة الممثلة بالعلماء مع كل التطور الذي قد يطرأ على آرائها مع مرور الزمن. وكل مشاركة أدبية أو كل تفسير للمعاني الواردة في القرآن، تأخذ بعين الاعتبار ما آلت إليه من تفاسير أو نظريات. فالمقولات المعرفية الخاصة بالكتب/الوحي والجماعة نجدها متوازنة دائماً ضمن الإسلام السني، لكن هذا التوازن يصب في مصلحة الجماعة لا الكتاب.

ما ذكرناه حتى الآن لا يضع حداً للمشكلة، فأننا لم أصل حتى الآن، إلى حدود المعتقد الأرثوذكسي القويم. لذا، فإن الخطوة الأولى التي اتخذها هي الافتراض أن حدود الأرثوذكسية ممثلة بما يمكن إبقاؤه داخل التحدار أو العرف الأدبي الواسع الذي بينته في الفقرات السابقة. لكن هذا التحدار الأدبي يشير إلى تحديات أدبية أخرى. فمثلاً هنالك إشارات إلى كتابات المعتزلة ومقولاتها، وكذلك الفلاسفة، وأيضاً أهل التصوف. وفي بعض الأجيال نجد إشارات إلى مقولات الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية. ويبدو لي أنه من الممكن أن نبين حدود الأرثوذكسية ليس بقولنا إنها متواجدة

فحسب ضمن التحدار الأدبي لأهل السنة، بل أيضاً متواجدة في مظاهر تلك التحذارات والأعراف الأخرى، التي تظهر وكأنها ضرورية بينما يقوم أهل السنة بالعمل على تحديد وضعهم ومكانهم بالذات. وثمة ما يشير إلى أن الحفاظ على موقف المعتزلة أو إعادة التذكير به، بما يتعلق بصفات الله، يشكل الأرضية الضرورية لموقف أهل السنة من هذا الأمر. وهنالك محاولات قليلة جداً، بكل تأكيد، لتبيان موقف أهل السنة بالنسبة إلى الصفات الإلهية التي لا تستعيد بشكل واضح موقف المعتزلة من هذا الأمر، مما يشير إلى مركزية وأهمية هذه الناحية التي تبرز الموقف المميز لأهل السنة. هذا الاعتراف أو الاعتبار الواضح للتحذارات المتوازنة والمنحرفة عن الطريق الصحيح، يشكل جزءاً من التحدار الأرثوذكسي الراشدي. ولا يمكن التوصل إلى الإفصاح عما تكنه المعتقدات الأرثوذكسية، إلا عن طريق التحريات والاستكشافات الاستطرادية المتوالية للحدود التي تفصل التحدار الأرثوذكسي عن تلك التحذارات والأعراف التي تعتبر أنها مخالفة لها أو منحرفة عنها.

ولكن، ما هو مفهوم ترابط النصوص؟ يكمن مفهوم ترابط النصوص في الإشارة ضمن نص، إلى نص آخر. ويمكن أن تكون هذه الإشارة ضمنية، أي أن التعبير عنها غير واضح تماماً، كما يمكن أن تكون هذه الإشارة ظاهرة. وتكون الإشارات الضمنية عامة أكثر أهمية، لكن يصعب إيجادها وتقييمها في الوقت نفسه. ولكنه من الواضح أنه في النصوص الأدبية التي تشكل الأرثوذكسية السنية، ثمة العديد من الإشارات الواضحة إلى مجموعة أدبية أخرى، وهي ما جاء في أدبيات المعتزلة، والفلاسفة الشيعة، وأهل التصوف. وبمقدار الفائدة الموجودة في إشارات واضحة كهذه، وبمقدار ما هي مرنة ولينة العريكة، عند ذلك وبحسب ذلك المقدار تجد هذه التحذارات والمفاهيم الأخرى مكاناً وامتساعاً في الإسلام الأرثوذكسي، وكل ذلك في إطار الإسلام السني. وها نحن نطل على حدود الإسلام الأرثوذكسي، وهي

إطالة متناسبة مع مدى رفض تلك التعاليم والتحذارات البديلة.

والآن، وبقدر ما كنت دائماً متمكناً من التحقق من الوضع المتعلق بمقدار ما يذكره التحذار السني عن الإسماعيلية، فإن ما يذكر عنهم يشير إلى أن هناك ما يشير إلى وجود الرفض الواضح. ويتمثل أوضح حدود الإسلام السني في تلك الحدود التي تفصله عن المعتقد الديني الإسماعيلي. هنالك تقريباً إمكانية تشير إلى أنه عندما هاجم الغزالي في القرن الحادي عشر الميلادي الإسماعيلية، كان مدفوعاً بهجومه بما للفلسفة الإسماعيلية من قوى، مما حدا به إلى بناء قوى موازية لها بينما كان يرسم ويشرح المعتقد السني. لكن ما حدث هو أنه لم يتبع ذلك إلا القليل من التقدير والاعتراف من قبل الإسماعيليين. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشيعة الاثني عشرية، فالإشارة إليهم أيضاً طفيفة، لاسيما أنهم لا يلقون، بشكل عام، الود المناسب، وهذا ملموس في مجمل الأعمال الأدبية والتاريخية لمفكري أهل السنة. فمن وجهة النظر السنية، أن الخطأ الشيعي الرئيسي يمكن في عدم اعتراف الشيعة بالتعاقب التاريخي للخلافة بعد النبي محمد، وكثيراً ما تشير مصادر أهل السنة التاريخية إلى هذا الأمر، وبذلك تصبح نظرتهم إلى مسألة الخلافة (والأزمة الدستورية الناشئة عنها) جزءاً رئيسياً من أوصاف التحذار السني.

لكن التحذار الرئيسي للمؤلفين الشيعة، إن كان في ما يتعلق بالأحكام والتشريعات الإسلامية، أو الأمور اللاهوتية أو الفلسفية، لا يعترف بها التحذار السني. وفعلًا، فإن الإغراء يدفعني للقول بأن الباب أو المقولة ذات الطابع المعرفي المتعلق بسحر الشخصية أو موهبتها كما شرحتها أعلاه، هذه الموهبة تقع خارج نطاق الإسلام السني الذي لا يعيرها أي اهتمام، ما عدا في الحالات المتعلقة بالمستويات الشعبية، حيث حاول أبنائه ومؤلفوه التأقلم والتكيف مع بعض المعتقدات المتعلقة بمكانة علي بن أبي طالب، مع أن هذه الأمور في خلفيتها التاريخية السنية كثيراً ما ترتبط وتلتصق بالنهج

الصوفي وليس بالتشيع . وغالباً ما يشير التحدار السني المتعلق بعلم الكلام إلى المعتزلة، ويحاول أن يستمد أو يستنتج نوعاً من تعديل موقفه من الأمر بحيث إن بعض الآراء التي يعبر عنها أهل النزعة المعتزلية تصبح بطريقة أو بأخرى مقبولة عند الإسلام السنة . فهناك بعض العلماء كابن تيمية، الذين اتخذوا موقفاً سلبياً شديداً من المعتزلة؛ ولكن من ناحية أخرى نجد ثيولوجياً آخر، هو فخر الدين الرازي، الذي كان أكثر قبولاً لآراء المعتزلة . فقد وجد الرازي أنه من الضروري له أن يشرح موضحاً قدرأ كبيراً من تحذارات المعتزلة وتعاليمهم، حتى تتسنى له الفرصة لتقييم مقدار انسجامها مع التعاليم والتحذارات السنية .

وخلافاً لابن تيمية، لا يتخذ الرازي موقفاً سلبياً شديداً من هذا التحدار البديل، إنما هو يتمسك بالأحرى بمفاهيم هذا التحدار وتعاليمه مستعملاً إياها كواسطة أو وسيلة لاستكشاف الإمكانيات المتوفرة في الإسلام السني والتعبير عنها . وبمعنى آخر، أنتج التحدار المعتزلي مؤلفات وجدت قبولاً عند أهل السنة . ومثال شهير على ذلك هو الناقد والمفسر المعتزلي المعروف بالزمخشري (ت . ١١٤٤ م) . وبالرغم من أن تفسيره احتوى على آراء وأفكار معتزلية، إلا أنه تضمن أيضاً الكثير من الآراء والأفكار التي لاقت الترحيب والقبول عند أهل السنة، بحيث بدأوا على أثر ذلك بكتابة التعليقات على أعمال الزمخشري الأدبية التي ظهر اهتمامهم الجدي بمقولاته . هنا إذاً، وعلى الحد الذي يفصل بين أهل السنة والمعتزلة، لا يبدو الخط واضحاً كثيراً . هنالك ما يفيد بأن الحد الفاصل هو ذو طابع استطرادي، بشكل يبدو فيه أن هناك نماذج للتقدم والرجوع التي يمكن ملاحظتها ورسمها . وهكذا، نجد أن التحدار المعتزلي يشكل - بطريقة ما - جزءاً من تاريخ النهج السني وكذلك يعتبر عنصراً ثابتاً للتحديد الذاتي لأهل السنة .

لكن ماذا عن الفلاسفة؟ لقد قدّم الغزالي، بطريقة مشهورة، أسباب رفضه للفلاسفة، ولكنه أمن له بذلك مكاناً هاماً وبارزاً على حافة تحديد

الأرثوذكسية. ويجدر القول هنا إنه لم يكن هناك من إجماع على ما أبداه الغزالي من تضييقات على الفلاسفة والنقد اللاذع لهم. من جديد ومرة ثانية، نشير إلى أهمية شخصية فخر الدين الرازي الذي على إثر إعجابه بأعمال ابن سينا ومناقشاته، كتب ملخصاً لكتابه **التنبيهات والإشارات**، الذي كان آخر وربما أهم إنجازاته الأدبية الرائعة. وبمجرد كتابته لذلك الملخص، بين فخر الدين الرازي، وهو الثيولوجي السني، أنه كان يرحب على الأقل ببعض مقولات ابن سينا. وفعلاً نجد أن الكثير من مفاهيم وأفكار وكذلك مصطلحات ابن سينا تظهر في كتاب فخر الدين المعروف بالتفسير. وهكذا وجدت الكثير من المصطلحات الفلسفية والفكرية طريقها إلى التحدار أو العرف العقائدي لأهل السنة. وبذلك أصبحت هذه المصطلحات الفلسفية والفكرية جزءاً داخلياً في ذلك العرف العقائدي. إلا أنه لم يكن هناك، من دون شك، ما يمكن تسميته بالإجماع المطلق على ما قلناه أعلاه، لأن الدلائل تشير إلى أن كتاباً آخرين من أهل السنة كانت تملكهم الكراهية الشديدة للفلاسفة ولاسيما ابن تيمية. وهكذا نجد داخل المنحى الفكري السني نوعاً من «نعم» و«كلا» بالنسبة إلى كل من الفلاسفة والمعتزلة؛ وبذلك المعنى فإن العقل أو مبدأ عقلنة الأمور كمقولة ذات منحى معرفي، يحتل مركزاً هاماً وبارزاً، ولو أنه مركز مقيد ومشروط بشكل بالغ داخل الإسلام السني.

ولكن ماذا عن الغنوصية (المعرفة الروحية أو العرفان الصوفي)؟ دعوني هنا فقط أقل بأنه على قدر استطاعتي رؤية الأمور، منذ القرن الثاني عشر الميلادي، كان هناك ببطء، وإصرار، ظهور متزايد لكمية وحجم الإشارات المتقاطعة من داخل تلك المجموعة من المصادر والمؤلفات الأدبية لأهل السنة. هذه الإشارات التي كان توجهها نحو الأدبيات والمصادر التي تمثل النهج أو المنحى التصوفي. من جديد، نرى أن ابن تيمية يمثل في نهجه وتوجهه حركة المعارضة. ومن الواضح أنه كان يملكه شعور

قوي بأن المتصوفين كانوا في بعض النواحي، يشكلون خطراً على النهج الإسلامي السني وتعاليمه. لكن ذلك التقييم السلبي كان يقابله المزيد من التقييمات الإيجابية التي ظهرت في مواضع أخرى، وربما قبل كل شيء بدا هذا الظهور الإيجابي في الميل العام الذي تواجد في المدارس الفقهية الرئيسية لتقبل وتفهم المطامح والتطلعات الدينية للتحديات والأعراف الصوفية.

وما إن أطل القرن التاسع عشر الميلادي حتى ظهر تحدار طويل للإشارات والبيانات التي تشير إلى أن الإسلام السني، كما هو ممثل بتلك المجموعة من الأدبيات المذكورة والمحددة أعلاه، هو على اتفاق مع التوجهات الغنوصية المتمثلة بالتحدار الدائم والطويل لأعمال ومؤلفات أصحاب الاختصاص في هذا الحقل الذين نذكر منهم أبا عبد الله المحاسبي، وأبا نعيم الأصفهاني، وأبا طالب المكي، والقشيري، وغيرهم. وأخيراً، نضم بكل شغف إلى المذكورين أعلاه ابن العربي، الذي أصبح باعتباره الشيخ الأكبر، رمزاً للأدبيات الصوفية في شكلها الأرفع والأرقى، والذي يعتبر ربما الأكثر خطورة. وبالرغم من ذلك، بقي ابن العربي مقبولاً وموضع تقدير.

النتيجة الأخيرة التي سيتم التطرق إليها بإيجاز وبالإشارة إلى مرجع حنفي في الفقه يرجع إلى القرن التاسع عشر الميلادي، هي كتاب حاشية رد المحتار لابن عابدين (ت. ١٨٤٢ م)، وهو عبارة عن تعليق على تعليق على خلاصة التشريع القانوني - بالمناسبة، تجدر الإشارة هنا إلى أن طبقات الكتاب اللامعة توضح بأنافة التركيز والتأكيد على أهمية الناحية الاستمرارية، وعلى الحفاظ على العرف والتحدار الأدبي، وكذلك على التقدير والاعتراف باستمرارية التحقيق التاريخي، الذي سبق وبينته على أنه جزء أساسي من التجربة الدينية السنية -. لكنني أريد هنا الإشارة بشكل خاص إلى اثنتين من القرائن والخلفيات التاريخية، اللتين يعرض من خلالهما إشارة واضحة إلى ترابط النصوص المتعلقة بمؤلفات وأعمال أدبية، تنتمي إلى ممارسات

وتحدارات صوفية. وفي إشارة مختصرة متعلقة بالسيرة الحياتية لأبي حنيفة، مؤسس المدرسة الفقهية الحنفية، يذكر ابن عابدين بالمعلومة القائلة بأنه من بين أولئك الذين قدّموا ولاءهم للإمام الكبير في منهجيته الفقهية والتشريعية، كان هناك الكثير ممن كان يشار إليهم بأنهم من «أصدقاء الله النبلاء» بمن فيهم إبراهيم الأدهم، ومعروف الكرمي، وأبو يزيد البسطامي، وآخرون من بين المتصوفين الشهيرين والبارزين. وبينما هو يتابع عمله في تقديم بعض الملاحظات على هذه الشخصيات المرموقة، يذكر ابن عابدين أعمال أبي نعيم الأصفهاني والقشيري ومؤلفاتهما. وبذكره لهذه الأعمال الأدبية، يثبت ابن عابدين ويؤكد أنها تنتمي هي أيضاً إلى مجموعة المصادر الموثوق بها ذات الطابع الرسمي، التي تزودنا بمعلومات صحيحة حول تجربة الجماعة الإسلامية (السنية). فهو لا يقدم قراءة عن أهم المتصوفين الأوائل الذين عاصروا أبا حنيفة وتعلموا منه الفقه فحسب، بل يأتي أيضاً على ذكر معلومات تفيد بأن الأدبيات والمؤلفات المتعلقة بهذا الحقل بشكل عام، والتي تمكّن عن طريقها التحدار الصوفي من التعبير عن هويته وذاتيته، أن ذلك التحدار الصوفي وجد طريقه إلى التحدار الإسلامي العام الذي من خلاله يعبر ابن عابدين عن هويته بالذات. إن القصة (التاريخ) والإشارة المتعلقة بترابط النصوص، تشيران وترمز إلى التحالف الناشئ بين مدرسة أبي حنيفة الفقهية والنهج أو التحدار الصوفي كما هو ممثل حتى بالبسطامي الذي غالباً ما كان يُنظر إليه بعين الشك لأنه كانت له بالأحرى نظرات وآراء صوفية متطرفة.

وقد تطورت قصة أبي حنيفة في علاقته مع المتصوفين إلى مدى أبعد. ويعود ذلك التطور إلى الإشارة الخاصة إلى الشاذلي الذي كان رمز إحدى أقوى الطرائق الصوفية في القرن التاسع عشر الميلادي. وهكذا نرى نوعاً من التحدار أو النهج الروائي قد ظهر على المسرح، وهو عبارة عن مجموعة من القصص التي تشير إلى العلاقة بين التصوف والإسلام السني في سياق

وخلفية تاريخية مختلفة، يأخذ ابن عابدين مسألة قبولية تعاليم ومقولات ابن العربي، ولا يمكن القول بأنه قدم أو جاء بمخرج سهل لفلسفة المتصوفين البارزين الصعبة، لكنه يعرض ويقدم نوعاً من القبولية، وهو عبارة عن اعتراف معدل وملطف يشير إلى أنه ليس هناك من أمور وتعاليم جوهرية في نهج ابن العربي التي يمكن اعتبارها مخالفة أو مغايرة لتعاليم الإسلام السني، ما دام هنالك فهم صحيح لما جاء به ابن العربي من آراء وأفكار.

ختاماً، دعوني أقدم بعرض أخير حول حدود الأرثوذكسية في الإسلام السني. فعلى المستوى العقلاني، تتمثل حدود الأرثوذكسية بمحتويات تلك المجموعة من الكتب التي تم وصفها أعلاه كعنصر مقوم للمكتبة التي تحمل الطابع السني الإسلامي، فهي مع مثل تلك المظاهر الخاصة بالتحذارات البديلة (الشيعة، المعتزلة، الفلاسفة، الصوفية... إلخ) تعتبر مشمولة في المجموعة المعتمدة الرئيسية. أما تحليلي الشخصي في هذا السياق من البحث فهو أن الإسلام السني هو أصلاً دين الجماعة، والكتاب المنزل، العرفان الديني أو الغنوصية، وبشكل هامشي العقل. ويمكن وصفه بصعوبة بأنه دين الموهبة الشخصية. فالعناصر الرئيسية للإسلام السني هي الجماعة والكتاب المنزل (وأنا متأكد من هذا الترتيب)، لأنها تشكل المقولات المعرفية الأساسية للأدبيات السنية. وقد كان لا بد من إضافة الغنوصية (المعرفة الروحية) لتصبح في المكانة الرئيسية لأنها بالمقابل مقبولة في مجموع أدبيات الإسلام السني التي تعترف بشرعية التجربة الصوفية. ومع أن التعبير عن ذلك يتوقف على مجموعة مختلفة من النصوص الأدبية، فالتجارب كلها المتوفرة للإسلام السني تشمل كلاً من التحدار المدرسي، أو التحدار التفسيري كما هو ممثل في مجموعة الأدبيات السابقة، والتحدار الصوفي الممثل في تحدار الأدبيات الصوفية.

وبينما أنا أصل إلى هذه الملاحظات الختامية، أجد نفسي مدركاً لمعضلة، أعني أن الحالة التي وصفتها ليست صحيحة بشكل واضح بالنسبة إلى القرن

العشرين. وكمحاضر جامعي، أدرس «الدين» ضمن نظام تعليمي علماني، فأنا لست مهتماً بمحاولة اكتشاف أو تقييم الحقيقة الدينية، لكن بالأحرى ينصب اهتمامي على دراسة النصوص وتحليلها. ففي السياق الأكاديمي، يبدو لي أنني عاجز عن قول أي شيء عن وجود الله وطبيعته، أو عن إمكانية الخلاص. أما في ما يتعلق بطبيعة النصوص والمناقشات المصاحبة للعقائد والآراء التي تقولها، فإنه باستطاعتي على الأقل، أن أساهم بمعلومات ضئيلة، وحتى أنه من الممكن في هذا السياق من البحث أن أتوصل إلى صياغة أسئلة تدور حول التجربة الدينية التي تفتح المجال للأجوبة الواقعة ضمن إطار التحليل الأكاديمي. قد تكون هذه الأجوبة إما صحيحة أو غير صحيحة، أو على الأقل تكون تقريباً ملائمة للوضع المحلل.

في هذا السياق من البحث، نجد أن الطلاب والطالبات يأتون من جميع بقاع العالم، بما ذلك العالم الإسلامي، بهدف المشاركة في هذه التجربة للتحليل الأكاديمي. وبعترامي على القيام عاماً بعد عام بقراءة هذا أو ذلك الكتاب مع طلابي، بإمكانني القول إنه باستطاعتي أن أختار بدون صعوبة، النصوص التي أجد المتعة في قراءتها ويجدون هم أيضاً المتعة في قراءتها. إنها تلك النصوص التي تشكل التراث الفكري للمسلمين في جميع أصقاع العالم، وكذلك بالنسبة إلى المسلمين أيضاً، إذ إنها جزء من التراث الإنساني، وهو جزء باستطاعتنا أيضاً أن نساهم ونجد المتعة فيه، حتى ولو كنا لا نتحلى بالآيمان. فالأمر سيان إن كان الطلبة يأتون من المملكة العربية السعودية، أو ماليزيا، أو أفريقيا، أو حتى من إيران حيث يسود التحدار الشيعي، فإنهم سيجدون المتعة في قراءة أي كتاب منسوب إلى أي باب أدبي يشكل نهج الإسلام السني.

ولكن إذا ما اقترحت قراءة ما كتبه ابن العربي، فإنني بدون ريب سأواجه بعض التردد المصحوب ببعض التلميح إلى أن ما كتبه ابن العربي لا يقع في مكانة مركزية، أو حتى أنه ليس بجزء من التحدار الإسلامي. هذا يعني، أن

هناك نزعة تدفع بعض المسلمين المعاصرين إلى رفض جزء رئيسي من التجربة التاريخية لجماعتهم - وهنا أنزع قبعتي الأكاديمية وأستبدلها مع الاعتزاز بوحدة تصدر الأحكام -. كما يظهر لي بشكل عام أن هذه النزعة المذكورة لا تتمتع بعافية جيدة. وأميل إلى التفكير بأنه في حال توفر التحدار الغني والمركب والمتنوع، عند ذلك فإن متطلبات القرن العشرين بالكاد تكون معرضة للتقييد، إنما الأصح في نظري هو أن يُقبل هذا التحدار بكل ما فيه من الثراء.

فمسلمو هذا العصر، إذا جاز التعبير، قدم لهم تحذارهم تراثاً ضخماً، مركباً وراقياً، وغزارة سخية لصيغ التحقيق الروحي، وكل خطوة تتخذ من أجل تحديد وتصغير ذلك الثراء تعتبر خطوة حافلة بالأخطاء. فإذا ما تساءلنا عن سبب عكوف بعض المسلمين المعاصرين على الأقل، على تصغير تراثهم، فإننا على ما أعتقد نجد أن السبب يعود إلى رجل كبير جداً، ومفكر بارز جداً هو محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م). فقد أراد عبده إدخال الإصلاحات إلى الإسلام وجعله مناسباً للعالم الحديث وكان الأسلوب الذي اختاره أسلوباً يتصف بالرقى. كما كانت لذلك الأسلوب نتائج إيجابية جداً، لكن أحد أسباب رفضه كان التحدار التصوفي. وقد ادعى عبده أن أكثرية المعارف والأفكار الصوفية كانت مجرد خرافات، مناشداً أتباعه ألا يعيروا المتصوفين أي اهتمام وأن يعمدوا إلى التخلص منهم. من الممكن لأحدنا أن يتفهم ما كان يعنيه بالنسبة إلى التحذارات والمناهج الصوفية آنذاك، أو كيف بدت في أواخر القرن التاسع عشر، ولكنه مع ذلك، في اختياره الوقت المناسب لقول ذلك، يتجه مسلمو هذا العصر إلى شق طريقهم كمسلمين.

في الواقع بدأ محمد عبده أيضاً توتراً إن لم نقل وطأة جديدة في حقل الصراع بين الكتاب والجماعة. وأميل إلى القول بأن واقع التحدار الإسلامي (السنّي) يشير إلى أنه يجمع بين المواصفات المعرفية للكتاب المنزل والجماعة، بينما يشير بقدر أكبر من التأكيد إلى دور الجماعة. فمحمد عبده

يطلب من المسلمين أن يعودوا إلى البداية، بينما هم يعملون على التلاؤم مع متطلبات القرنين التاسع عشر والعشرين. ولم تكن، حسب نظرته إلى الأمور، نتائج التحدار الفكري العظيم باهرة جداً، ففي رأيه أن معظم ما جاء به الفقهاء والمعنون بالإلهيات كان تقريباً عديم الفائدة، ويمكن طرحه جانباً. فعلى الجماعة أن تعود إلى الماضي وتبدأ مرة ثانية بدراسة التعاليم الإسلامية على ضوء القرآن الكريم. فبطل العلوم الفقهية والتشريعات والأحكام الإسلامية المناسب لم يكن في نظر محمد عبده، لا أبو حنيفة ولا الإمام مالك ولا الشافعي ولا حتى ابن حنبل، بالرغم من أنهم كانوا جميعهم من العظماء. لقد كان هذا البطل ابن تيمية لأنه أتى بالسوط الموجه ضد التحدار أو النهج العقلاني، وكان بيرق الحركة الإحيائية؛ فقد مثل بشكل بارز ومرموق النزعة السلفية في الإسلام.

والآن، يمكن الافتراض أن محمد عبده كان على حق؛ وربما كانت فكرته القائلة بالعودة إلى الماضي الطريق الأفضل للتقدم. ولكي أميل في العموم، إلى القول في أجواء تلك التحولات الانتقالية، إن الإسلام اتجه نحو تحدار أصغر؛ وذلك من وجهة نظر تقريبية. ويتضح لنا بكل أسف محمد عبده وكأنه كان سبباً ليكون هناك إسلام أصغر وأكثر محدودية من ذلك الإسلام الذي كان معروضاً من قبل، وما زال متواجداً ليس داخل الإسلام التفسيري فحسب، بل ضمن تلك التحذارات الأخرى التي يتوجه إليها في يقظته؛ ألا وهو الزاد الثمين، والعبء الذي لا مفر منه؛ ألا وهو زاد التجربة وعبؤها.

الفصل الخامس

الحياة الفكرية بين الإسماعيليين: نظرة عامة

فرهاد دفتري

إن هدف هذه المقالة هو تقديم فكرة عامة عن نشاطات الإسماعيليين الفكرية خلال العصور الوسطى. وقد كان للإسماعيليين، كجماعة شيعية إسلامية رئيسية، تاريخ مركب ونابض بالحياة يعود إلى منتصف القرن الثامن الميلادي. في تلك الحقبة من التاريخ، انفصل الإسماعيليون عن بقية الشيعة وأطلقوا على أنفسهم هذا الاسم. ووضع الإسماعيليون الأوائل أسس التحذارات العقلانية التي ازدادت تطوراً خلال العصر الفاطمي والفترات اللاحقة من التاريخ الإسماعيلي. وكان للإسماعيليين أثناء العهد الفاطمي (٩٠٩-١١٧١م) دولة مزدهرة مما سنجح لهم بتطوير تحذارات عقلية غنية بتنوعاتها، وإنشاء معاهد العلم، وهكذا ساهموا مساهمة هامة في الحقل الفكري للثقافة الإسلامية.

سأركز هنا على نخبة من ميادين النشاطات الفكرية التي كانت ذات أهمية خاصة، بالنسبة إلى إسماعيلي العصور المتوسطة. بقي علم اللاهوتيات بدون ريب المحطة الرئيسية للفكر الإسماعيلي؛ فقد لعب هذا العلم دوراً رئيسياً في تعاليم الإسماعيليين، ليس لكونه علم كلام فحسب، بل أيضاً كتحدار أو منهج مؤثر على النشاطات الفكرية الأخرى لهذه الجماعة.

ستعالج هذه المقالة باختصار، النشاطات الإسماعيلية في حقول الفلسفة، والفقه والتشريع، وعلم تدوين التاريخ، بالإضافة إلى بعض التحذارات المميزة ومعاهد التعليم.

جرى تطوير التحذار الشيعي الإمامي، وهو التراث المشترك بين الإسماعيليين والشيعة الاثني عشرين، خلال العهد التأسيسي والتكويني للفكر الشيعي الذي دام حتى مجيء العباسيين في العام ٧٥٠ م. وقد بلغ هذا التحذار أوجه في المنهج المتبع بالنسبة إلى العقيدة الشيعية المركزية المتعلقة بالإمامة، ومن ثم تم وضعه في صيغة واضحة على يد الإمام جعفر الصادق وتلامذته ومن بينهم أبرز المختصين بعلم اللاهوت في ذلك العصر. ومنذ ذلك الوقت، أصبحت عقيدة الإمامة مرتبطة بالتعليم اللاهوتي الرئيسي للشيعة الإمامية بما فيهم الاثنا عشريون والإسماعيليون.^(١) وقد انفصل الإسماعيليون الأوائل عن بقية الشيعة الإمامية. في العام ٧٦٥ م، وذلك إثر وفاة الإمام الصادق، الذي وطد دعائم الشيعة الإمامية. بعد وفاة الإمام الصادق، تمركزت هذه الجماعات المتشعبة في جنوب العراق حيث نادى واعترفت بإمامة الابن الأكبر لجعفر الصادق، إسماعيل. (ومنذ ذلك التاريخ عرفوا بالإسماعيلية) لأنهم نادوا بإمامة محمد بن إسماعيل.^(٢) وهكذا ظهر الإسماعيليون كحركة شيعية مستقلة بذاتها، لها ثيولوجيا خاصة بها.

(١) انظر: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، تحقيق غ. أ. الغفاري (طهران، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م) مجلد ١، ص ٥٤٨-١٦٨؛ القاضي النعمان، دعائم الإسلام، تحقيق آصف فيضي (القاهرة، ١٩٥١-٦١) مجلد ١، ص. ٩٨-١

Partial English trans, *The Book of Faith*, tr. A. A. A. Fyzee (Bombay, 1974), pp. 1-11.

(٢) أبو الحسن بن موسى النوبختي، كتاب فرق الشيعة، تحقيق ه. ريتز (إسطنبول ١٩٣١) ص. ٥٨٥٧، ٦٠-٦٤؛ سعد بن عبد الله القومي، كتاب المقالات والفرق، تحقيق م. ج. مشكور (طهران ١٩٦٣)، ص ٨٠-٨١، ٨٣-٨٦؛ وف. دفترى «الإسماعيليون الأوائل»، دورية آرابيكا، العدد ٣٨ (١٩٩١) ص ٢٤٥-٢١٤.

وانسجاماً مع عقيدتهم في الإمامة، حافظ الإسماعيليون الأوائل على اعتقادهم أن النبي محمد عين ابن عمه وصهره علي بن أبي طالب كخليفة من بعده، وأن الله أمر بذلك. وكغيرهم من الشيعة الإمامية، تمسك الإسماعيليون الأوائل بمفهوم خاص بهم، وهو أن المرجعية أو السلطة الدينية تستند إلى الافتراض القائل بأن الإنسانية في حاجة دائمة إلى قيادة إمام ملهم من السماء، قائد روحي ومعلم موثوق به وحائز تفويضاً سماوياً، ومالك لعلم مميز لا يملكه غيره من البشر العاديين. وظلوا يعتقدون أن هذه السلطة الدينية الخاصة سبق أن أعطيت للإمام علي وللبعض من ذريته، وهم الأشخاص الذين يعترفون بإمامتهم، وكلهم ينتمون إلى عائلة النبي وأهل بيته. وبعد وفاة النبي، كان علي والأئمة المتحدرون منه (ومن زوجته فاطمة الزهراء) يملكون العلم المطلوب والسلطة الدينية، مما ساعدهم على القيام بالدور المناط بهم، واعتبروا وكأنهم السبيل والقنوات المؤدية إلى شرح الأحكام والتشريعات الإسلامية التي جاءت في القرآن، كما اعتبروا مرشدين من قبل العناية الرحمانية ومعصومين عن الخطأ، سواء في معارفهم أو تعاليمهم بعد النبي.

بالإضافة إلى ذلك، اعتقد الإسماعيليون الأوائل أن الإمامة انتقلت بعد علي (ت. ٦٦١ م)، إلى الفاطميين العلويين، المتحدرين من علي وفاطمة ابنة النبي، وأن الإمامة ستبقى بعد الحسين (٦٨٠ م) سائرة في الفرع الحسيني أي أحفاد علي حتى نهاية الدهر. وهكذا سيظل في الوجود إمام شرعي واحد، معين عن طريق نص من الإمام السابق، سواء أكان في منصب الخلافة أو لم يكن. وبالفعل، فإنه من المستحيل أن يكون هناك من وجود بدون الإمام، الذي يعتبر حجة الله على الأرض. وبحسب النص، فإن علم الإمام الخاص الذي استقاه عن طريق الإلهام الرحماني، يعود إلى علي والنبي محمد. وبناء على هذا العلم، فإن كل إمام اعترف به كمصدر موثوق به للإرشاد الديني، والمفسر لمعاني القرآن الحقيقية بالإضافة إلى أوامر دين

الإسلام ونواحيه. وقد ارتبطت الشيولوجيا الاسماعيلية منذ بادئ الأمر ارتباطاً وثيقاً بالعلم المتعلق بالبحث عن سبل الخلاص: أي السوترولوجي، واعتبرت أن باب الخلاص هو يوم القيامة، وهو مفتوح أمام المخلصين وأهل البيت وعلى الأخص أولئك الذين أخلصوا لعلّي والأئمة الشرعيين من بعده. (٣)

وما إن أطل منتصف القرن التاسع الميلادي حتى انتشرت حركة دينية سياسية إسماعيلية سرية، كانت لها أهداف ثورية، واعتمد تنظيمها على قادة مركزيين، تم الاعتراف بهم بعد فترة كأئمة متحدرين من الإمام علي ومن ذرية الإمام الصادق الشيعي. وقد أطلق أتباع هذه الحركة عليها ببساطة اسم الدعوة، أو الدعوة الهادية، والتي كانت تهدف إلى إنهاء خلافة العباسيين (الذين أتهموا، مثلهم مثل الأمويين، باغتصاب الحقوق الشرعية للعلويين) وتنصيب الإمام الإسماعيلي كقائد للأمة الإسلامية. وقد تم انتشار الرسالة الثورية للدعوة الإسماعيلية على يد شبكة من الدعاة الذين كانوا ينشطون بشكل سري في أقاليم متعددة من العالم الإسلامي، ما بين آسيا الوسطى وبلاد فارس، والعراق، وشبه الجزيرة العربية، واليمن وشمال أفريقيا. وخلال الحقبة المبكرة من تاريخ الإسماعيليين والسابقة للحقبة الفاطمية، بدا واضحاً أن الإسماعيليين لم ينتجوا إلا القليل من الأعمال العقائدية، مفضلين نشر تعاليمهم شفهاً. ومع ذلك فقد كان من الممكن نقل المعتقدات الرئيسية للإسماعيليين الأوائل الذين عرضوا ورسخوا أسس الشيولوجيا الإسماعيلية والبعض الآخر من مناهج جماعتهم العقلانية،^(٤) التي ألفها أدباء لا ينتمون إلى الحركة الإسماعيلية.

(٣) انظر على سبيل المثال: القاضي النعمان، شرح الأخبار، تحقيق س. م. الحسيني

الجلالي (قم، ١٤٠٩-١٢/١٩٨٨) مجلد ١، ص ٧٨-٢٥٠.

(٤) من أجل المزيد من التفاصيل عن الدعوة الإسماعيلية المبكرة، انظر:

W. Madelung, 'Das Imamatus in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam*, 37 =

ومع إطلالة تسعينيات القرن الثامن الميلادي، عرض الإسماعيليون نظام دينهم المميز، حيث ركزوا في عقائدهم على الفرق الأساسي بين أبعاد ظاهر الكتب المنزلة سماوياً وباطنهما، والأوامر والنواهي الدينية. وهكذا، فقد اعتقدوا أن الكتب المنزلة بما فيها القرآن الكريم بشكل خاص والأحكام والتشريعات الواردة فيه لها معانٍ ظاهرة، من الواجب تمييزها عن المعنى الداخلي أو الحقيقة المخبأة في الباطن. كما أنهم يعتقدون أيضاً أن الظاهر من التشريعات الدينية الذي نطق به الرسل تعرض للتغيير مع مرور الزمن. أما الباطن الذي يتضمن الحقائق فقد بقي ثابتاً وأبدياً. هذا ويمكن الكشف عن الحقائق الباطنية بواسطة التأويل، وهو عبارة عن عملية استخراج الباطن من الظاهر. والجدير بالذكر، أن عمليات التأويل كانت معروفة في التحذارات المسيحية - اليهودية السابقة، وكذلك أصحاب النهج (العرفان الروحي) يمارسونها من قبل. أما السوابق المباشرة للتأويل الإسماعيلي والمعروف أيضاً بالتأويل الباطني، فيمكن ردها إلى بيئات القرن الثامن الميلادي الشيعية في جنوب العراق، فهو البدايات الشيعية. هذا وقد تميز التأويل الإسماعيلي عن التنزيل والتفسير. ففي عهد الإسلام، كان النبي محمد مسؤولاً عن إبلاغ ما كان يوحى إليه بواسطة الملاك جبرائيل، بينما كان علي مسؤولاً عن تأويله. وقد عين علي صاحب التأويل، وبذلك أصبح مستودع علم النبي غير المعلن والمالك الأصيل للتفسير الحقيقي للإسلام بعد النبي، وهذا هو المنصب الذي بقي في حوزة الأئمة العلويين من بعد الإمام علي.

فالانتقال من الظاهر إلى الباطن، أي من التنزيل إلى التأويل، أو من الشريعة إلى الحقيقة، نجم عنه الانتقال من عالم الأمور الظاهرة إلى الحقيقة

(1961), especially pp. 43-86; and F. Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge, 1990), pp. 91-143.

الروحية، وإطلالة عالم الحقيقة بقيادة علي ومن تولى منصب الإمامة من بعده. هذا الانتقال له مكانة سامية جداً بالنسبة إلى الولادة الروحية الجديدة لدى الإسماعيليين. وفعلاً، فقد علم الإسماعيليون أنه لا يمكن إلا للخواص للنخبة بلوغ عالم الحقيقة الروحية في كل عصر. ويميز هؤلاء «الخواص» عن «العوام» الذين بالكاد يفهمون ما هو «ظاهر»، أي المعنى الواضح للوحي. وفي عهد الإسلام، كان يمكن كشف الحقائق الأزلية للدين فقط لأولئك الناس الذين تعرفوا إلى مبادئ الدعوة الإسماعيلية، مما سمح لهم بالانتساب إلى الدعوة الإسماعيلية وجماعتها والاعتراف بالسلطة التعليمية الرسمية لوصي النبي محمد، الممثل بعلي والأئمة المتحدرين من ذرية الحسين. وقد مثل هؤلاء الذين عرفوا بأهل التأويل منابع المعارف والمراجع الرسمية للإرشاد والهداية في عهد الإسلام. وبحسب اعتقاد الإسماعيليين، كان هؤلاء الهداة الرسميون فعلاً للناس أنفسهم الذين أشير إليهم في القرآن الكريم (سورة ٣: ٧) بأنهم الراسخون في العلم.^(٥) وتشرح هذه التعاليم الدور المميز للأئمة بعد علي، والنظام الهرمي (الهيراركي) للهيئة التعليمية في الدعوة، كما أسسها الأئمة الإسماعيليون. كما أنها تشرح السبب الذي جعل معظم الأدبيات الدينية للإسماعيليين الأوائل، مؤلفة بشكل يحمل طابع التأليف التأويلي الذي يستعين بالآيات القرآنية، من أجل تبرير المعتقدات الإسماعيلية ودعمها. فالعقيدة الإسماعيلية المعروفة بالبلاغ نشأت بعد أن أقسم المريد يمين الولاء المعروف بالعهد أو الميثاق. وأصبح الأعضاء الذين يتمتعون بالكفاءات المطلوبة ملزمين بالحفاظ على سر علم الباطن الذي منحهم إياه المعلمون الذين حُولُوا بالصلاحيات التامة من قبل الإمام. وهكذا، فإن الباطن كان مخفياً وسرياً في آن واحد، ويجب أن يبقى سره

(٥) انظر: المؤيد في الدين الشيرازي، المجالس المؤيدية، تحقيق مصطفى غالب (بيروت

١٩٧٤-١٩٨٤)، مجلد ١، ص ٣٤٧-٥١.

بعيداً عن الذين لم يتلقنوا المعتقدات الدينية الإسماعيلية، أي هؤلاء غير الإسماعيليين المعروفين بالعوام الذين لم يتمكنوا من الوصول إلى معرفة سر الباطن لأنهم لم يعترفوا بهداة الفترة أو العهد الذي عاشوا فيه.^(٦)

وقد علم الإسماعيليون مواضيع تشير إلى أن الحقائق الكامنة في الباطن، مثلت الرسالة الشائعة في المعتقدات اليهودية والمسيحية والإسلامية. ومع ذلك فحقائق هذه الأديان الإبراهيمية بقيت محجوبة بالشرائع الظاهرية المختلفة. وقد طور الإسماعيليون الأوائل تفاعلات هذه الحقائق ومضامينها بمقتضى مفاهيم نظام الفكر العرفاني (الغنوصي)، ممثلين بذلك نظرة الإسماعيلية العامة المميزة. وقد كان عنصراً هذا النظام الرئيسيان ممثلين بالتاريخ الدوري للوحي والعقيدة الكونية. وما إن أطلت العقود النهائية للقرن التاسع الميلادي، حتى كان الإسماعيليون قد طوروا التفسير الدوري للزمن والتاريخ الديني للإنسان، بالنسبة إلى عهود الأنبياء المختلفة المذكورة في القرآن، والذين طبقوه على الوحي الخاص بكل من الديانتين اليهودية والمسيحية بالإضافة إلى العديد من الديانات المختلفة التي سبقت بزوغ الإسلام كالزرادشتية والمانوية. وهذه النظرة الدورية إلى تاريخ الوحي ضُمت أيضاً إلى عقيدتهم في الإمامة.^(٧) وهكذا، فقد اعتقد الإسماعيليون الأوائل

(٦) هنالك تفاصيل قيمة عن هذه العملية المختصة بالتعليم وهي مذكورة في كتاب العالم والغلام، لمصطفى غالب والذي حقق أيضاً أربعة كتب حقانية (بيروت ١٩٨٣م)، ص ١٣-٧٥؛ انظر أيضاً هنري كوربن، 'Un Roman initiatique Ismaélien', *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 15 (1972), pp. 1-25, 121-42, and his 'L'Initiation Ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe', *Eranos Jahrbuch*, 39 (1970) pp. 41-142, reprinted in his *L'Homme et son ange* (Paris, 1983), pp. 81-205.

(٧) ابن حوشب منصور اليمن، كتاب الرشد والهداية، تحقيق م. كامل حسين، في: W. Ivanow, (ed.), *Collectanea* (Leiden, 1948), pp. 185-213; انظر أيضاً: جعفر بن منصور اليمن. كتاب الكشف، ر. تحقيق ستروثمان (لندن، وغيرها ١٩٥٢) ص ١٤ وما بعدها، ٥٠، ٩٧، ١٠٤، ١٠٩-١٠، ١١٣-١٤، ١٣٢-٣٣، ١٣٨، ١٤٣، ١٦٩-٧٠؛ أبو يعقوب السجستاني، إثبات النبوة، تحقيق عارف تامر (بيروت =

أن تاريخ الإنسان الديني مر عبر سبعة أدوار مختلفة بالنسبة إلى ديمومتها، وكل واحد منها قد افتتح من قبل ناطق (نبي وصاحب رسالة) لرسالة موحاة، تحتوي في ظاهرها على شريعة.

أما ناطقو العهود الستة الأولى فقد كانوا على التوالي الأنبياء: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد. لقد أعلنوا ظاهر كل وحي بما فيه من شعائر دينية، وأوامر ونواه، كما أنهم شرحوا تماماً معناها الباطني، لعدد قليل من تلامذتهم المقربين إليهم فحسب. وكان يخلف كل ناطق وصي، يدعى أيضاً صامتاً، أو أساساً في ما بعد، يشرح للنخبة من أبناء الدعوة الحقائق الموجودة في البعد الباطني لرسالة ذلك العهد. وكان علي بن أبي طالب وصي العهد الإسلامي. كما اعتقد الإسماعيليون الأوائل أيضاً أن كل وصي كان يتبعه على التوالي سبعة أئمة يكونون حراساً لمعاني الكتب المنزلة من السماء والشرائع، بوجهيها الظاهري والباطني. وكان سابع إمام لكل عهد أو دور ترتفع منزلته ليصبح ناطق العهد اللاحق، ناسخاً شريعة العهد السابق ومعلنناً إقامة شريعة جديدة. أما في العهد السابع أو الأخير، فقد أصاب التغيير النمط أو النموذج المتبع في العهود السابقة. ففي الدور السادس من العهد الإسلامي، كان محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق يشغل مرتبة الإمام السابع، وهو الذي دخل عهد الستر ليصبح المهدي المنتظر الذي سيعيد بناء الإسلام الحقيقي والعدل للعالم عند رجوعه. كما يقول المؤمنون إنه لن يأتي

= (١٩٦٨)، ص ١٨١-٩٣؛ القاضي النعمان، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر (بيروت ١٩٦٠)، ص ٣١٥-٦٧؛ انظر أيضاً:

H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim and J. W. Morris (London, 1983), pp. 1-58; P. E. Walker, 'Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought', *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978), pp. 353-66; and Daftary, 'Dawr' *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7, pp. 151-3.

بشريعة جديدة، بل سيعلن حلول العهد الإسكاثولوجي (أي ما يتعلق بالآخرة)، مبيحاً لبني الإنسانية ما كان من قبل في طي الكتمان؛ ألا وهي حقائق الأديان المنزلة عن طريق الوحي سابقاً. أما في عهد المهدي المنتظر، المبشر بالخلاص من أعباء الدنيا المادية، فسيظهر العهد الروحي المحض، وسيزول أي فرق بين الظاهر والباطن عند ظهوره. وبقدومه، سيحكم محمد بن إسماعيل بالعدل قبل نهاية العالم المادي. كل ما ذكر أعلاه يشير إلى جاذبية الدعوة الإسماعيلية المبكرة وجاذبيتها. وقد طور إسماعيليو العهد الفاطمي لاحقاً مفهوماً مختلفاً للدور السادس، معترفين بديمومة الإمام بدلاً من حصرها بمجموعة سباعية واحدة، ومزيلين مظاهر التوقعات المرتبطة بعودة المهدي والعصر الألفي الأخير ومتوجهين إلى المستقبل غير المحدود. ومن ناحية أخرى فإن القرامطة المنشقين عن الدعوة الرئيسية والذين انفصلوا عن الإسماعيليين الموالين للفاطميين حوالى العام ٨٩٩ م، حافظوا على تمسكهم بالعقيدة الأولية التي تؤمن بمهدوية محمد بن إسماعيل وبدوره المتعلق بالآخرة ونهاية العالم المادي بصفته الناطق السابع.^(٨)

كما أن الإسماعيليين الأوائل شرحوا بالتفصيل العقيدة الكونية باعتبارها عنصراً رئيسياً آخر في نظامهم المتعلق بالحقائق. وقد عبّرت هذه العقيدة التي تتركز على نظرية النشوء الغنوصية (العرفانية) والمحاطة بالغموض، عن منهجية غنوصية أولية حيث كانت بمقتضاها الكوزمولوجيا (فرع من الميتافيزيقا يعتبر العالم كلاً منظماً) مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسوثريولوجي (العلم المرتبط بعقيدة النجاة) وبمفهوم معين متعلق بالتاريخ المقدس للإنسان.

(٨) حول الإسماعيلية والقرامطة، انظر:

W. Madelung, 'The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn' in: F. Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (Cambridge, 1996), pp. 21-73; and F. Daftary, 'A Major Schism in the Early Isma'ili Movement', *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 123-39.

وبحسب هذا النظام أيضاً، يتوقف خلاص الإنسان في نهاية المطاف على معرفته بالله، وخلق الكون وأصوله بالذات. وهي المعرفة التي كانت أبوابها مفتوحة، من حين لآخر، للإنسان بواسطة النطقاء الذين كانت تعاليمهم محمية ومشروحة بتفصيل أكثر من قبل خلفائهم الشرعيين.^(٩) وكان على أساس مثل هذه المعتقدات المتأصلة في نظرة عالية عرفانية وشاملة، أن قام الإسماعيليون على تطوير وتوسيع نظامهم الفكري، وثبت بالبرهان أن هذا النظام لم يكن جذاباً بالنسبة إلى المسالمين المنتمين إلى الجماعات التي لديها اجتهادات وتفسيرات مختلفة وانتمت إلى طبقات اجتماعية متنوعة فحسب، بل كان هذا النظام جذاباً أيضاً لأنواع متعددة من المجتمعات الدينية غير الإسلامية.

تُوج بإقامة الدولة الفاطمية في العام ٩٠٩ م في شمال أفريقيا، نجاح الدعوة الإسماعيلية المبكرة. وغالباً ما يوصف العهد الفاطمي بكونه «العصر الذهبي» للعقيدة الإسماعيلية (في أرقى مراتبه وأصفاها). فحركة الإسماعيليين الأوائل الثورية أدت أخيراً إلى تأسيس وقيام دولة بقيادة إمام إسماعيلي، سرعان ما توسعت لتصبح امبراطورية مزدهرة امتدت من شمال أفريقيا ومصر إلى فلسطين، والحجاز، وبلاد الشام (سوريا). وقد كان هذا في الواقع إنجازاً وفوزاً رائعاً للشيعنة جميعهم الذين أصبحوا الآن يشاهدون، لأول مرة، توصل أحد أحفاد علي المنتمي إلى أهل البيت، إلى تسلم قيادة دولة إسلامية هامة. وبالاتصار الفاطمي، تمكن الإمام الإسماعيلي من أن يتحدى الهيمنة العباسية، والتفسير السني للإسلام. فالحركة الإسماعيلية وجدت هي أيضاً

(٩) انظر: S. M. Stern, 'The Earliest Cosmological Doctrines of Isma'ilism' in his *Studies in Early Isma'ilism* (Jerusalem and Leiden, 1983), pp. 3-29; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya* (Wiesbaden, 1978), pp. 18-127, and his 'The Cosmology of the Pre-Fatimid Isma'iliyya, in: Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 75-83.

مكانها اللائق بين المجتمعات التي كانت برعاية دولة ما، وهكذا تبوأ مركزاً يبيح لها حق المشاركة في تفسير أحكام الإسلام وتشريعاته. ومنذ ذلك الوقت، أصبح باستطاعة الخليفة الفاطمي الذي كان في الوقت نفسه إماماً للإسماعيليين، أن يأخذ دور الناطق الروحي للإسلام الشيعي عموماً، في الوقت الذي كان الخليفة العباسي ينطق باسم الإسلام السنة. وفي ظل هذه الظروف سمح للإسماعيليين، لأول مرة، بأن يمارسوا عقيدتهم علناً ضمن الدومينونات الفاطمية (أي البلاد الواقعة تحت السيادة الفاطمية)، غير خائفين من الاضطهاد، بينما كانوا في البلاد الواقعة خارج السيادة الفاطمية يمارسون مبدأ التقية (أي عدم الإفصاح عن معتقداتهم)، خوفاً من الإجراءات التعسفية التي قد تتخذ ضدهم.

وإلى جانب مطالبهم العالمية، لم يتخلّ الخلفاء الفاطميون عن نشاطاتهم في الدعوة الإسماعيلية، لمجرد أنهم أصبحوا خلفاء وفي أيديهم زمام السلطة. تماشياً مع طموحاتهم التي كانت تهدف إلى توسيع رقعة البلاد التي تقع تحت سلطتهم وحكمهم، بشكل يشمل كامل الأمة الإسلامية، فثابروا على الاحتفاظ بمقاليد الدعوة وبشبكة الدعاة (الذين كان عليهم أن يتبعوا تعليمات خاصة بهم). هؤلاء الدعاة الذين كانوا ينشطون في الأقاليم الواقعة ضمن الدومينونات الفاطمية وخارجها. وتماشياً مع نظرتهم الشمولية، فقد عمد الخلفاء الفاطميون إلى إقامة معاهد تعليمية وتدرسية خاصة بتدريب الدعاة، كما كانت هذه المعاهد معنية بأمور أبناء الدعوة الإسماعيلية ومصالحهم، (الذين توفرت عندهم تعليمات تتعلق باهتماماتهم العقائدية والنفسية والجسدية والمعيشية).

وبفضل ثقافتهم التي أهلتهم لأن يكونوا ضليعين في الأمور اللاهوتية، كان دعاة العهد الفاطمي في الوقت نفسه علماء جماعتهم ومؤلفيها، وقد ألفوا نصوص الأدبيات الإسماعيلية الكلاسيكية. وقد عالجت تلك المؤلفات المواضيع المتعلقة بعلوم الظاهر والباطن، وشملت شريحة واسعة من الكتب

المختصة بعلم سير الحياة والتاريخ، بما في ذلك رسالات مسهبة تتعلق بمواضيع المنطق، والفقه والفلسفة، فضلاً عن مؤلفات رئيسية معنية بدراسة وشرح موضوع التأويل الذي كان، عند الإسماعيليين، ذا سمة مميزة ورسمية.^(١٠)

قام بعض هؤلاء الدعاة بتفصيل مناهج عقلانية مميزة دمجوا من خلالها العلوم الإسماعيلية اللاهوتية بالعديد من المناهج الفلسفية المختلفة. وبالفعل، فإن فكر الإسماعيليين وأدبهم بلغا ذروتها أثناء العهد الفاطمي، وبذلك تمكن الإسماعيليون من الإدلاء بدلوهم في ميدان المساهمات الرشيمية بالنسبة إلى العلوم الثيولوجية والفلسفية الإسلامية بشكل عام، والفكر الشيعي بشكل خاص. وليس الإحياء الحديث للنشاط الأدبي الإسماعيلي، إلا شاهداً على غنى وتنوع التراث الأدبي والفكري الإسماعيلي في العهد الفاطمي. وقد رعى الفاطميون في مصر النشاط الفكري بشكل عام، وأنشأوا دور الكتب العظيمة في عاصمتهم الجديدة القاهرة (قاهرة المعز لدين الله الفاطمي). وما إن تم إنشاء القاهرة في العام ٩٦٩ م، حتى توسعت جوانبها لتصبح مركزاً للأبحاث والدراسات الإسلامية الشاملة لمختلف الحقول العلمية، والأدبية والثقافية، بالإضافة إلى الدور البارز الذي لعبته القاهرة في الحقل التجاري والحرفي. وبشكل عام وشامل، فإنه بالإمكان القول إن العهد الفاطمي يمثل العصر الأعظم في الحقب التاريخية المصرية والإسلامية، كما يرمز إلى كون «المايل ستون» (تعبير إنكليزي يعني حرفياً صورة، أو حجر المسافة، أو معلم)، يشير إلى ما للعهد الفاطمي من مكانة بارزة في تاريخ الحضارة الإسلامية.^(١١)

(١٠) راجع: آ. ك. بوناوالا، ببليوغرافيا الأدبيات الإسماعيلية *Biobibliography of Isma'ili Literature* (ماليبو، كاليفورنيا ١٩٧٧)، ولا سيما الصفحات ٣١-١٣٢.

(١١) انظر كتاب دفتري، الإسماعيليون، ص ١٤٤-٢٥٥، ٦١٥-٥٤، حيث يمكن الاطلاع على إشارات أكثر تفصيلاً؛ هـ. هالم، امبراطورية المهدي: قيام دولة الفاطميين، ترجمه من =

ألف الدعاة الفاطميون العديد من الرسائل ذات الطابع الثيولوجي حيث احتلت عقيدة الإمام فيها المركز الرئيسي. كما تطرق هؤلاء الدعاة - المؤلفون إلى مجموعة من المسائل الثيولوجية التي شغلت أفكار الثيولوجيين المسلمين الآخرين، ومنطقية مواضيع ممتدة من تلك الأبحاث التي تعبر بشكل مميز عن الصفات الدنية والمتطرفة إلى مسألتي الخلاص الإنساني ومبدأ حرية الاختيار المضاد لمبدأ القضاء والقدر. وكغيرهم من المفكرين المسلمين، عمد بعض الدعاة، خاصة أولئك الناشطين في المناطق الإيرانية، إلى تطوير أنظمة ميتافيزيقية (أي التعاطي مع الماورائيات) تضمنت مختلف العقائد الكوزمولوجية (علم الكونيات).

وما إن أشرف القرن التاسع الميلادي على نهايته، حتى أصبح معظم التراث العقلاني القديم في متناول المسلمين. ولقد تم هذا الأمر بفضل حركة الترجمة العظيمة التي نقلت إلى اللغة العربية العديد من النصوص المتعلقة بالحكمة الإغريقية (اليونانية). وأصبح المسلمون على اطلاع تام ليس على مختلف فروع العلوم الإغريقية فحسب، بل أيضاً على علم المنطق والميتافيزيقيات، وفي حقل الفلسفة وكذلك في ما يتعلق بكتابات بعض المؤلفين المنتمين إلى ما تسمى المدرسة الأفلاطونية الجديدة. كذلك تمت ترجمة الكتابات أيضاً إلى العربية مع التعليق عليها. وقد برهنت هذه المواد العربية الأفلاطونية الحديثة، ذات الجذور المرتبطة بتعاليم أفلاطون وتلامذته، والتي غالباً ما تنسب خطأً إلى أرسطوطاليس، على أنها كانت تضم مؤثرات رשמية على تطور الفلسفة الإسلامية بشكل عام، وعلى الفكر الإسماعيلي إبان العهد الفاطمي بشكل خاص.

وقد برهنت الفلسفة الأفلاطونية الجديدة على أنها تشير بشكل خاص،

= اللغة الألمانية إلى الإنكليزية م. بونر (ليدن ١٩٩٦م) ص ١٢١-٢٧٤؛ وأ. فؤاد السيد، الدولة الفاطمية في مصر (القاهرة ١٩٩٢م).

اهتمام دعاة المناطق الإيرانية الذين عملوا، خلال القرن العاشر الميلادي، على إحلال الانسجام ما بين الثيولوجيا الإسماعيلية وعقائد الأفلاطونية الجديدة. وقد أدى هذا الاتجاه إلى نشوء منهج عقلاني فريد من نوعه للثيولوجيا الفلسفية ضمن العقيدة الإسماعيلية. كما أنه بات يشار إلى هذا الاتجاه بأنه يعبر عن المنهج الفلسفي للإسماعيلية. وقد قام دعاة المناطق الإيرانية، بدءاً بمحمد النسفي (ت. ٩٤٣ م) وأبي حاتم الرازي (ت. ٩٣٤ م) بالتأليف، موجهين كتاباتهم نحو النخبة الحاكمة وطبقات المجتمع المثقفة، بهدف اجتذابهم فكرياً إلى الدعوة. وهذا يفسر السبب الذي جعلهم يشرحون ثيولوجيتهم بتعابير كانت حينئذ أكثر حداثة، كما أنها كانت من الناحية الفكرية مواضيع فلسفية رائجة. وقد قاموا بذلك من دون التفريط بجوهر رسالتهم الدينية التي كانت تدور كما في السابق، حول العقيدة الشيعية في الإمامة.

من جهة أخرى، طور الدعاة الإيرانيون نظم فكر ميتافيزيقية مركبة تحمل علامة مميزة للكوزمولوجيا الانبعائية ذات الطابع الأفلاطوني الجديد، وبذلك فإن هذه النظم أصبحت تمثل النهج الأول للثيولوجيا الفلسفية عند الشيعة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هؤلاء الدعاة ركزوا اهتمامهم لمدة طويلة حول العديد من المسائل الثيولوجية والميتافيزيقية. على أي حال، إن نجاح الدعاة الإيرانيين مثبت ومشهود بصحته، والدليل على ذلك هو أن عدداً من الحكام في آسيا الوسطى وخراسان وشمالي فارس، بمن فيهم أحد الأمراء السامانيين، اعتنقوا العقيدة الإسماعيلية.

أما الدليل المبكر الذي يشير إلى المنهج الفلسفي والثيولوجي للإسماعيلية، فنجدّه محفوظاً بشكل رئيسي في مؤلفات أبي يعقوب السجستاني^(١٢) الذي كان الداعي المخول بأمور المنطقة الشرقية في بلاد

(١٢) انظر بشكل خاص: كتاب الينابيع، تحقيق مع الترجمة الفرنسية من قبل هـ. كوربن، في كتابه:

فارس وTransoxania. وقد أعدم هذا الأخير بعد اتهامه «بالهرطقة»، وذلك على إثر الحكم الذي صدر عن حاكم سستان، خلف بن أحمد (٩٦٣-١٠٠٣). وتعتبر الكوزمولوجية الإسماعيلية الأفلاطونية الجديدة أن الله متسام من حيث الوجود والمعرفة، وهو خارج الإدراك الإنساني، لا يقدر الإنسان على إعطائه اسماً أو صفَةً ما، ولا يمكن وصفه بأن موجود أو غير موجود، وبالتالي فهو في جوهره لا يعرف ولا يدرك. هذا المفهوم عن الله، يذكرنا بالواحد الذي لا يوصف كما تقول الأفلاطونية الجديدة الإغريقية، وهو مفهوم يتوافق جيداً مع المبدأ الإسلامي الأساسي بالإيمان بوحداية الله المطلقة والمعروفة بالتوحيد. كما يرفض السجستاني، بواسطة ثنائية النفي المضاعف، التشبيه والتعطيل معاً، وهذا يعني رفض إعطاء أي صفة لله.

كما أن السجستاني والدعاة الإيرانيين الآخرين ربطوا أيضاً بعض المفاهيم الأساسية المتعلقة بكوزمولوجيتهم الانبعائية، بتعبيرات وإشارات قرآنية. وهكذا تم الإيماء إلى العقل والنفس، وهما الأول والثاني في الموجودات الأصلية في العالم الروحي بالرجوع إلى المفاهيم القرآنية، على أنهما القلم واللوحي على التعاقب. كما أن الثيولوجيين والفلاسفة الإسماعيليين المنتمين إلى العالم الإيراني، طرحوا عقيدة النجاة كجزء من كوزمولوجيتهم (عقيدتهم

Triologie Ismaélienne (Tehran and Paris, 1961), text pp. 1-97, translation pp. 5-127; English trans in P. E. Walker's *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abu Ya'qub al-Sijistani's Kitab al-Yanabi'* (Salt Lake City, 1994), pp. 37-111; See also: P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani* (Cambridge, 1993), pp. 67-142; his *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary* (London, 1996), pp. 26-103; and W. Madelung, 'Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being,' in S. H. Nasr, ed., *Isma'ili Contributions to Islamic Culture* (Tehran, 1977), pp. 53-65, reprinted in his *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London, 1985), article XVII.

الكونية). وبحسب رؤيتهم الخلاصية للكون، يظهر الإنسان بشكل عام كميكروكوزم (عالم صغير)، حيث الأرواح البشرية الفردية تمثل أجزاء من النفس التي تعتبر الكل.

كذلك نجد أن عقيدة السجستاني في النجاة، مشروحة بتعابير روحية محضة، وبدقة مرتبطة بعقيدته في الروح (أو النفس) والنظرة الإسماعيلية الدورية الخاصة بالتاريخ الديني للإنسان. وهنا يظهر اعتقاده أن الغاية النهائية للخلاص الإنساني تكمن في تطور النفس ورفيها من وجودها الفيزيقي (المادي) المحض متوجهة نحو الخالق المبدع، بحثاً عن مكافأة روحية في حياة أزلية أخرى. هذا البحث الصعودي عن «سلم النجاة» (وهو عنوان أحد كتب السجستاني)، يتطلب تطهير نفس الإنسان، التي تعتمد على هداية مزودة عن الهيراركية (الترتيب الهرمي) للمعلمين. وأعضاء الهيراركية الرسميون، هم فقط في موقع يسمح لهم بالكشف عن «الطريق المستقيم» الذي تتم بواسطته هداية المؤمنين الحقيقيين التي بعثت أنفسهم من جديد. هؤلاء هم الذين يستحقون المكافأة الروحية يوم القيامة. في كل عهد من التاريخ الإنساني تتألف الهيراركية (الهيئة المنظمة حسب ترتيب معين) من ناطق ذلك العهد وخلفائه الشرعيين. أما في العهد الجاري للإسلام، فالهداية الضرورية لمعرفة الحقيقة ولتحقيق الخلاص مزودة من قبل النبي محمد، ووصيه علي، والأئمة الإسماعيليين المتحدرين من علي وفاطمة. بمعنى آخر، إن خلاص الإنسان متوقف على حصوله على نوع معين من المعارف الآتية من مصدر فريد من نوعه، أو من منبع حكمه. أما المعرفة المطلوبة، فلا يمكن الإفصاح عنها إلا عن طريق تعاليم هؤلاء الهداة المؤيدين بالعناية الإلهية، الذين يعتبرون المالكين الوحيدين لمعنى الوحي الحقيقي، والذين بإمكانهم تزويد تفسيره الموثوق به بواسطة التأويل. وهكذا، فإن من المهم أن نبقي في ذاكرتنا أن أنصار الفكر الفلسفي الإسماعيلي استخدموا الفلسفة بطريقة تشير إلى تابعيتها لثيولوجيتهم (علم الكلام)، مستعينين قبل كل شيء

بالمواضيع والتعابير الفلسفية لدعم الجاذبية العقلية لرسالتهم. وفعلاً، فإن الثيولوجية الإسماعيلية الكلاسيكية (الأصلية)، بقيت بشكل عام، ذات منحى كشفي أو وحيي أكثر من كونها عقلانية المنحى، بالرغم من أن الدعاة الإيرانيين بذلوا جهوداً في سبيل دمج الوحي الإسلامي وتفسيره الإسماعيلي مع العقل والاستفسار الحر.

خلاصة القول أن هؤلاء الدعاة الثيولوجيين بقوا مخلصين لدعوتهم ومثابرين على نشر عقيدة الإمامة. فالكوزمولوجيا الإسماعيلية المتأثرة بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة التي تم تطويرها في إيران، صودق عليها من قبل المراكز الرئيسية للدعوة الإسماعيلية في شمال أفريقيا وقد تم ذلك في زمن الخليفة - الإمام الفاطمي المعز لدين الله (٩٥٣-٩٧٥م)، وبذلك حلت مكان الكوزمولوجيا الميثولوجية (ذات الطابع الأسطوري) الإسماعيلية السابقة. وكنتيجة لذلك، بقي الدعاة يؤيدون الكوزمولوجيا الجديدة. هؤلاء الدعاة هم المؤلفون الفاطميون حتى أيام ناصر خسرو (توفي بعد ١٠٧٢م) على الأقل، وقد كان آخر داع ونصير رئيسي للمنهج الفلسفي الإسماعيلي، والداعي الفاطمي الوحيد الذي ألف كتبه كلها مستعملاً اللغة الفارسية.

أما حميد الدين الكرمانى، الذي يمكن اعتباره أنه كان الثيولوجي أو الفيلسوف الأبرز والأكثر علماً أثناء العهد الفاطمي، وكان يحتل منصب داعي دعاة العراق وغرب بلاد فارس، فإنه عمد إلى تطوير ميتافيزيقيته (علم الماورائيات) الخاصة به، وذلك في كتابه المعروف راحة العقل. وقد ألف هذا الكتاب الذي يعتبر أنه كان رسالته الفلسفية الرئيسية، في العام ١٠٢٠م.^(١٣) وقد اعتمدت كوزمولوجية الكرمانى جزئياً على نظام الفارابي

(١٣) حميد الدين الكرمانى، راحة العقل، تحقيق م. كامل حسين ومصطفى حلمي (القاهرة ١٩٥٣)؛ وتحقيق مصطفى غالب (بيروت ١٩٦٧). انظر أيضاً D. de Smet, *La Quiétude* d'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans L'œuvre de Hamid =

الذي يُعتبر الأب الحقيقي للفلسفة الإسلامية) الأرسطوطالي المتعلق بالعقول المفارقة. كذلك يمثل نظامه أو بالأحرى مذهبه الفلسفي نهجاً فريداً ضمن مدرسة الفلسفة الإسماعيلية الإيرانية، وقد بلغ أوجه في الوصول إلى عقيدة نجاتية متركزة حول خلاص نفس الإنسان، عن طريق تحقيق المعرفة الروحية المعدة من قبل هداية الأنبياء وخلفائهم الشرعيين. وكما هو الحال بالنسبة إلى من سبقه في هذا المضمار، تتواجد أيضاً في ميتافيزيقاته العديد من أوجه التطابق بين الحدود (أي المراتب الهيراركية في تنظيم الدعوة الإسماعيلية) السماوية والأرضية.

ولكننا، لأسباب غير معروفة، نجد أن كوزمولوجية الكرمانى لم تكن سائدة في الدعوة الفاطمية، لكنها في ما بعد أمنت قاعدة العقيدة الكوزمولوجية المشروحة من قبل الدعوة المستعلية الطيبية في اليمن. كما أنه بالإمكان أيضاً الإشارة إلى أن الكرمانى لعب دور الحكم في النقاش الذي دار بين الدعاة: النسفي، الرازي، والسجستاني. فقد أتى بعرض نقدي للمناقشة، وهو عرض يمثل منظور الدعوة الفاطمية ومفاهيمها، حيث أيد الرازي ووقف بجانبه في معارضته لبعض المفاهيم الأنتميونية (وهي آراء تعفي بعض المؤمنين من عواقب القوانين المتعلقة بالأخلاق) التي عبر عنها النسفي. (١٤)

مرة أخرى، تشهد كل هذه الأمور على تنوع المناهج أو التحدارات التي تبناها الدعاة، كما تشهد على الحرية النسبية التي كانوا يتمتعون بها في أبحاثهم وتحقيقاتهم العقلانية، ضمن الإطار الشيعي الإسماعيلي، بالرغم من دوره المركزي كممثل للدعوة الإسماعيلية. ونلاحظ ضحل ما كتبه المؤلفون

ad-Din al-Kirmani, (Xe/Xle s.) (Louvain, 1995); and P. E. Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim* (London, 1999).

(١٤) انظر: الكرمانى، كتاب الرياض، تحقيق عارف تامر (بيروت ١٩٦٠)؛ و Madelung, 'Das Imamāt', pp. 101-14.

الإسماعيليون عن موضوع هذا الداعي، الذي غالباً ما لعب دور الداعي والمعلم معاً. فقد كان الدعاة، المعينون من قبل الإمام، يتمتعون بدرجة عالية من الاستقلالية الذاتية في المناطق التي كانت تحت سلطتهم. وكنتيجة لهذا النظام، كان على الأشخاص الطامحين إلى منصب الداعي أن يتمتعوا بكفاءات ثقافية عالية، بالإضافة إلى الصفات العقلية والأخلاقية المطلوبة وقدرتهم على تنظيم الأمور. وكان على الداعي أن يكون ملماً بشكل مناسب بأمور الظاهر والباطن معاً، أو بمعنى آخر، بأمور الشريعة وتأويلها الباطني. أما في المناطق التي كانت خارج الدومينونات الفاطمية، فغالباً ما كان الدعاة يعملون كقضاة، وبناء جاليتهم الإسماعيلية، وهذا في حد ذاته يعني أنهم كانوا مدربين في حقل الفقه، بالإضافة إلى حسن اطلاعهم على الحديث والعلوم الدينية الأخرى، وكذلك الأمر بالنسبة إلى لغات الأقاليم التي كانت مسرحاً لنشاطاتهم. وبناء على ما ذكر أعلاه، أعار الفاطميون قدراً كبيراً من الاهتمام للأمور المتعلقة بتدريب الدعاة وأسسوا العديد من المعاهد من أجل تلك الغاية.

أدى تقدير الإسماعيلية الفائق للنواحي التعليمية إلى قيام عدد من المناهج والمعاهد المميزة أثناء العهد الفاطمي. فمنذ أوائل عهدها، اهتمت الدعوة الإسماعيلية بالناحية التثقيفية لمعتنقي العقيدة الإسماعيلية الذين كانوا يدرسون المواضيع المتعلقة بالحكمة المرتبطة، من حيث المرجعية، بالعقائد الإسماعيلية الباطنية. وبناء على ذلك، تم تنظيم مجموعة متنوعة من المحاضرات التدريسية التي كان يشار إليها عموماً بالمجلس. وأثبتت هذه الجلسات التدريسية، التي أصبحت تدريجياً أكثر رسمية واختصاصية، جدواها في ما قدمته من الخدمات المتعلقة بمختلف غايات البيداغوجية (علم أصول التدريس)، كما أن هذه المحاضرات كانت موجهة إلى مختلف جماهير المستمعين، خاصة في العاصمة الفاطمية.

مهما يكن الأمر، فقد كان هناك بشكل أساسي نموذجان للمحاضرات التعليمية :

أ - المحاضرات العامة الموجهة إلى جمهور كبير من المستمعين والمنسوبة على الشريعة الإسماعيلية ومواضيع ظاهرية أخرى.

ب - المحاضرات الخاصة التي كانت تتطرق إلى العقائد الإسماعيلية الباطنية المعروفة بمجالس الحكمة، والمعدة من أجل المريدين (المبتدئين في الدراسة) الإسماعيليين فقط.^(١٥)

أما تنظيم وضبط القبول في مجالس الحكمة، فكانا يُعقدان في القصر الفاطمي الرسمي. كما كانت المحاضرات التي يلقيها داعي الدعاة والذي كان يعمل كرئيس إداري للدعوة، تُعرض مسبقاً على الإمام الإسماعيلي. فالإمام كان المنيع الوحيد للحكمة، أما الداعي فقد كان مجرد ممثل للإمام يتعلم المريدون بواسطته العقائد الباطنية. بعض هذه المحاضرات والتي بلغت أوجها في مجالس المؤيد في الدين الشيرازي، الذي تولى منصب داعي الدعاة لمدة عشرين عاماً أي حتى قبل وفاته في عام ١٠٧٨ بوقت قليل، جُمعت وتم تدوينها في الوقت المناسب.^(١٦)

تطورت المجالس تدريجياً، لتصبح برنامجاً تعليمياً مفصلاً معداً من أجل مختلف جماهير المستمعين، بمن فيهم النساء. أما أحد المعاهد التعليمية الرئيسية الذي أنشأه الفاطميون، فقد كان دار العلم، وكان يسمى أيضاً دار

(١٥) تقي الدين أحمد المقرئ، كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تحقيق أ. فؤاد السيد (لندن ١٩٩٥) ص ٩١-٤؛ H. Halm, 'The Isma'ili Oath of Allegiance' (ald) and the 'Sessions of Wisdom' (majalis al-hikma) in Fatimid Times', in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 91-115 and his *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London, 1997), especially pp. 23-9, 41-55.

(١٦) انظر على سبيل المثال: القاضي النعمان، تأويل الدعائم تحقيق م. هـ. الأعظمي (القاهرة ١٩٦٧-١٩٧٢) وهو الكتاب الباطني المرافق لكتابه الظاهر في القانون وهو دعائم الإسلام؛ أبو القاسم بن وهب المليجي، المجالس المستنصرية، تحقيق م. كامل حسين (القاهرة ١٩٤٧) والمؤيد في الدين الشيرازي، المجالس المؤيدية، مجلد ١ و ٣؛ أما بقية المجالس الموجودة في المجلدات ٨-٤ فلا تزال موجودة كمخطوطات.

الحكمة، وقد تم إنشاؤه في العام ١٠٠٥م بأمر الخليفة - الإمام الفاطمي الحاكم (٩٩٦-١٠٢١م)، وكان مركزه في أحد أقسام القصر الفاطمي في القاهرة، حيث كانت تدرس المواضيع العديدة التي كانت تشمل العلوم الدينية وغير الدينية، بالإضافة إلى المكتبة الرئيسية التي كانت ملحقة بدار العلم. وقد تلقى العديد من الدعاة الفاطميين جزءاً على الأقل من تدريبهم في هذا المعهد الذي خدم الدعوة الإسماعيلية في مجالات مختلفة.^(١٧) واشتغل العلّامون في الأمور الدينية، والفقهاء، والعلماء والقيّمون على المكتبة في دار العلم، وكانوا يتلقون رواتبهم إما من بيت المال الفاطمي أو من أموال الوقف الممنوحة من قبل الإمام الحاكم ذاته.

بعد تأسيس الدولة الفاطمية، قام المجادلون السنة الذين كانوا يحظون بتأييد العباسيين، بتشديد حملتهم ضد الإسماعيليين. ومن بين افتراءاتهم على الإسماعيليين ادعاؤهم أن الإسماعيليين لم يتقيدوا بأحكام الشريعة، لأنهم وجدوا مدخلاً إلى المعاني الباطنية للشريعة. وبناء على ذلك أشاروا أيضاً إلى الإسماعيلية، وغالباً ما كانت الإشارة إليها، بـ"قلب ازدرائي"، بالإضافة إلى وصفهم الإسماعيليين بأنهم ملحدون. ويشير واقع الأمر إلى أن الفاطميين كانوا مهتمين منذ بداياتهم، بالمسائل القانونية حيث إن أدبيات الإسماعيليين أثناء العهد الفاطمي كانت مثابرة على تأكيد المبدأ القائل بعدم الفصل بين الظاهر والباطن، والدعوة إلى مراعاة فرائض الشريعة، وأيضاً إدراك أهمية معانيها الروحية العميقة.

في الزمن المرافق لحلول وابتداء العهد الفاطمي، لم تكن هناك بعد مدرسة إسماعيلية واضحة معنية بالأمور الفقهية. حتى ذلك الوقت، كان الإسماعيليون ينتمون إلى حركة سرية ثورية، ويراعون قوانين المنطقة حيث كانوا يعيشون. وقد أدى قيام الدولة الفاطمية إلى ظهور الحاجة إلى جميع

(١٧) المقرئزي، الخطط، ص ٤٣٠، وهالم، الفاطميون ص ٧١-٧٠.

القوانين الإسماعيلية وتنظيمها؛ وبدأ عندها العمل على وضع صيغة عملية وتطبيقية لأحكام ومبادئ التشريع القانوني الشيعي. إن المبادرة بإعلان المذهب الإسماعيلي تعود بشكل رئيسي إلى جهود القاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد (ت. ٩٧٤ م)، الذي كان من أبرز فقهاء العهد الفاطمي. فقد قام القانون الإسماعيلي باتباع منهج معين في جميع الأحاديث الموثوق بها التي رويت عن أهل البيت، معتمداً على الكليني وغيره من الشيعة الأوائل، بالإضافة إلى الموثوق بهم من بين جامعي الأحاديث السنة.^(١٨) وبعد أن أنتج العديد من المختصرات القانونية، بلغت جهوده أوجها عند تأليفه كتاب دعائم الإسلام الذي أصبح مجموعة القوانين الرسمية للدولة الفاطمية.

أصبح للإسماعيليين نظام للقانون والفقه، بما في ذلك وصف مسهب لنموذج إسماعيلي في الكيفية السياسية للحكم. وكما طوره القاضي النعمان، تحت الإشراف الدقيق للخليفة - الإمام الفاطمي المعز لدين الله، فقد أعار القانون الإسماعيلي عقيدة الإمامة اهتماماً رئيسياً، وقد أضفت هذه العقيدة شرعية إسلامية على الدولة العلوية المحكومة من قبل أهل البيت. فقد أصبحت سلطة الإمام المتحدر من ذرية علي المصدر الرئيسي الثالث للقانون الإسماعيلي، أي بعد القرآن وسنة النبي اللذين يشكلان المصدرين الأولين في نظر جميع الجاليات الإسلامية. كما أن القاضي النعمان كان المؤسس البارز لعائلة احتل أبنائها منصب قاضي القضاة في زمن الدولة الفاطمية.

ومن الجدير بالذكر، أن كتاب **دعائم الإسلام** بقي بالنسبة إلى الإسماعيليين المستعيليين الطيبين، المرجع الرئيسي للأمور القانونية. فقد كانت عقائد

(١٨) انظر:

W. Madelung, 'The Sources of Isma'ili Law', *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976) pp. 29-40, reprinted in his *Religious Schools*, article XVIII; and I. K. Poonawala, 'Al-Qadi al-Nu'man and Isma'ili Jurisprudence', in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 117-43.

المذهب الإسماعيلي القانونية تطبق من قبل السلطات القضائية طوال الدومينونات الفاطمية . كانت مجموعة القوانين الإسماعيلية المدونة ، حديثة العهد ، مما أدى بالضرورة إلى الحاجة إلى نشر مبادئها وأحكامها للإسماعيليين وكذلك لأبناء الدولة الفاطمية المسلمين الآخرين . وقد أنجز هذا الأمر عن طريق عقد جلسات تدريسية منتظمة . كانت هذه الجلسات تعقد بإشراف القاضي النعمان ذاته ، وكان توقيتها أيام الجمعة بعد صلاة الظهر . أما في القاهرة ، فقد كانت الجلسات التدريسية العامة تعقد في الجوامع الرئيسية التالية : الأزهر ، وعمرو ، والحاكم . وإن الفضل في استخدام الأزهر ، الذي أنشئ كجامع أيام المعز لدين الله الفاطمي ، كمرکز لتدريس القانون للعام ٩٨٨ م وفي ما بعد ، يعود كما أسلفنا أعلاه ، إلى ابن كلس (ت . ٩٩١ م) ، وكان أول وزير رسمي للفاطميين ، وفتياً وراعياً للآداب والعلوم .

تعرض الإسماعيليون للاضطهاد دوماً في البلاد الواقعة خارج سيادة دولتهم ، مما دعاهم إلى اتباع مبدأ التقية (أي عدم الإفصاح عن معتقداتهم وكنمانها كما سبق شرحه أعلاه) . فضلاً عن ذلك ، فقد كان الدعاة والكتّاب الإسماعيليون كما أشير أعلاه ، مدربين في معظم توجهاتهم العلمية ، على القيام بدور الثيولوجيين (أي التعاطي مع الأمور اللاهوتية وعلم الكلام) ، وكانوا غالباً ما يخدمون الدعوة الإسماعيلية في بيئات (أوساط) معادية . وبسبب طبيعة تدريبهم والحاجة أيضاً إلى الحفاظ على سرية نشاطاتهم ، فقد كان الدعاة والكتّاب غير مهتمين بشكل خاص بتأليف الكتب التحليلية ، أو الأنواع الأخرى للتقارير والروايات التاريخية . فالتقصير العام الواضح في عدم اهتمام الإسماعيليين بعلم كتابة التاريخ تشهد عليه الحقيقة التي تشير إلى أن القليل فقط من الكتابات التاريخية ظهر على ضوء النشاط الحديث الذي تم على إثره استرداد عدد ضخم من النصوص الإسماعيلية . وتشمل هذه النصوص كتاب **افتتاح الدعوة** للقاضي النعمان ، وهو من أوائل الكتب المعروفة في المؤلفات الأدبية الإسماعيلية التي تشمل الخلفيات التاريخية لتأسيس الخلافة الفاطمية .

وفي الحقبات المتأخرة من العصر الوسيط، ظهر كتاب تاريخ عام واحد فقط عن الإسماعيلية وقد ألفه كاتب إسماعيلي، وهو كتاب عيون الأخبار الذي ألفه إدريس عماد الدين (ت. ١٤٦٨ م). وقد كان عماد الدين الداعي التاسع عشر للمستعنيين الطيبين في اليمن. وفضلاً عن الكتب المعنية فقط بالأمور التاريخية، أنتج أيضاً إسماعيليو العهد الفاطمي عدداً قليلاً من الكتب التي عنيت بسير الحياة وتضمنت تفاصيل تاريخية هامة.

ولكن خلال حقتين من التاريخ الإسماعيلي، كان القادة الإسماعيليون مهتمين بعلم كتابة التاريخ. كما أنهم شجعوا أو كلفوا من يقوم بتأليف الكتب التي يمكن اعتبارها كسجلات تاريخية ذات صفة رسمية. وفي تينك المناسبتين عندما كان للإسماعيليين دولتهم وسلالاتهم الحاكمة، كالخلافة الفاطمية والدولة النزارية، كانوا بحاجة إلى مؤرخين موثوق بهم، ليناط بهم أمر تسجيل الأحداث وإنجازات السياسة لدولتهم^(١٩) أثناء الحقبات الفاطمية، خصوصاً بعد انتقال سدة الحكم الفاطمي من أفريقيا إلى مصر عام ١٩٧٣ م. وقد تم تأليف العديد من الكتب التاريخية عن الدولة والسلالة الفاطميتين، على أيدي مؤرخين معاصرين من الإسماعيليين وغيرهم. وباستثناء القليل من المواد الموزعة هنا وهناك، فإن السجلات التاريخية الفاطمية لم يكتب لها البقاء في هذا الوجود، فبقيت مغمورة عندما خلف الأيوبيون الفاطميين في مصر في العام ١١٧١ م، فقاموا بتدمير دور الكتب

(١٩) انظر:

C. H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam* (Strassburg, 1902-3), vol. 1, pp. 1-31; C. Cahen, 'Quelques chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides', *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 37 (1937-38), pp. 1-27; M. Kamil Husayn, *Fi adab Misr al-Fatimiyya* (Cairo, 1950), pp. 108ff; A. Fu'ad Sayyid, 'Lumières nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en Égypte', *Annales Islamologiques*, 13 (1977), pp. 1-41; and F. Daftary, 'Persian Historiography of the Early Nizari Isma'ilis, Iran, *Journal of the British Institute of Persian Studies*, 30 (1992), pp. 91-7.

الفاطمية الشهيرة. وبسبب الممارسات التعسفية الأيوبية، تلاشت أنواع الأدبيات الإسماعيلية كلها، بما فيها السجلات التاريخية الفاطمية.

وما إن أطل العام ١٠٩٤م، حتى انقسمت الدعوة والجمالية الإسماعيليتان - اللتان كانتا موحدين أيام الفاطميين - إلى فريقين متخاصمين هما المستعليون والنزاريون. وقد حصل هذا الانقسام على إثر الخلاف حول تولي الخلافة بعد الخليفة الإمام المستنصر (١٠٣٦-١٠٩٤م). فقد انقسم المستعليون الإسماعيليون فضلاً عن انشقاقهم الأول إلى عدد من التشعبات، وأسسوا في نهاية المطاف مركزهم في اليمن. وما زالت الحركة الطيبية التي تمثل الجمالية المستعلية الوحيدة الباقية على قيد الحياة، منذ قيامها تحت قيادة سلسلة من الدعاة الذين حلوا في مناصبهم عن طريق الوراثة. وقد احتفظت هذه الحركة بعدد من المناهج العلمية الفاطمية. أما الحركة الطيبية في اليمن والهند، التي عرف أبنائها بالبوهورا أو البهرة، فهم أيضاً احتفظوا بقدر مهم من التراث الأدبي الإسماعيلي العائد إلى العهد الفاطمي.

أما النزاريون الإسماعيليون فقد كان لهم مصير مختلف. فما إن أطل العام ١٠٩٤م، حتى أصبح الإسماعيليون تحت قيادة حسن الصباح (ت. ١١٢٤م)، الذي وقف إلى جانب نزار (ت. ١٠٩٥م) في الخلاف الذي وقع بين النزاريين والمستعليين، وهو الذي عين ولياً للعهد بعد المستنصر، وحُرم في ما بعد من حقه في الولاية. وبالفعل، أسس حسن الصباح الدولة النزارية المستقلة وتحصنت في ألموت في شمال فارس.^(٢٠) وفي الوقت نفسه، أقام النزاريون أيضاً دولة تابعة في سوريا، وسرعان ما شن حسن الصباح ثورة علنية من شبكة من القلاع الجبلية ضد السلاجقة الأتراك، فقد كان حكمهم الدخيل على البلاد ممقوتاً في فارس. وخلال عهد خلفاء حسن الصباح في

(٢٠) راجع:

Daftary, 'Hasan-i Sabbah and the Origins of the Nizari Isma'ili Movement' in his *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 181-204.

ألموت، بقي النزاريون منشغلين بحملتهم الثورية والحفاظ على مصيرهم في محيط معاد. لذلك، لم تتمكن الجماعة النزارية الفارسية من إبراز الكثير من العلماء الضليعين في المعارف، والمهتمين بالمسائل اللاهوتية أو الميتافيزيقية، بحيث يمكن موازاتهم بهؤلاء العلماء الذين عاشوا في العصر الفاطمي. وعوضاً عن ذلك، برز في الجماعة النزارية قادة أكفاء ومناسبون لطبيعة صراع النزاريين ضد قوة عسكرية متفوقة عليهم عدة وعدداً، وضد أعداء آخرين. وفضلاً عن ذلك، كان حسن الصباح الذي كان بمثابة تعبير عن التطلعات الوجدانية الفارسية، قد عمل على تبني اللغة الفارسية بدلاً من اللغة العربية لتصبح اللغة الدينية لنزازيي بلاد فارس. ولذلك، فمن المعقول أن نشير إلى أن النزاريين هناك كانوا منقطعين عن الأدبيات الإسماعيلية أثناء العهد الفاطمي، علماً بأن بعض المؤلفات المبكرة كانت في متناول الإسماعيليين الذي كانوا يستعملون اللغة العربية. ومع ذلك، فقد حافظ النزاريون على منهجية أدبية وافية كما أن بعض المسائل الثيولوجية (اللاهوتية) بقيت تلقي الضوء على الفكر النزازي أثناء الحقبة الألموتية.

كان حسن الصباح ذاته ثيولوجياً بارزاً ومتعمقاً في الفكر الفلسفي، كما له الفضل في إنشاء مكتبة مثيرة للإعجاب في ألموت مباشرة بعد أن أصبحت هذه القلعة الشهيرة في العام ١٠٩٥م، المركز الرئيسي لقيادته، وزودت في ما بعد، قلاعاً رئيسية أخرى في بلاد فارس وسوريا بمجموعات ممتازة من الكتب، والوثائق والأدوات العلمية. أما في حقل المعتقدات الدينية، فإن النزاريين ثابروا منذ البدء على إعادة التأكيد على مركزية عقيدة الإمامة في تعاليمهم الدينية، مشيرين إلى الحاجة الدائمة للمعارف الصادرة عن إمام الوقت الحقيقي. وفي تلك الظروف، تبادر إلى أذهان من هم خارج العقيدة، أن النزاريين الإسماعيليين أنشأوا دعوة جديدة مقابل الدعوة القديمة التي كانت معتمدة أيام الفاطميين. إلا أنه من الجدير بالذكر أن الدعوة الجديدة لم تأت فعلاً بعقيدة جديدة، بل كل ما في الأمر أن هذه الدعوة جاءت بصياغة جديدة للعقيدة الشيعية القديمة في

الإمامة. أما في العهد النزارى فقد أصبحت عقيدة الإمامة معروفة بعقيدة التعليم، أي التعليم الموثوق به كونه صادراً مباشرة عن إمام الوقت.

أما حسن الصباح، فنجد أنه أعلن من جديد عقيدة التعليم ولكن بصورة فائقة بصرامتها وذلك عبر رسالة ثيولوجية لم تسلم من عوائق الدهر لكنها ذكرت عن طريق الاستشهاد بها أو أن قطعاً متناثرة منها بقيت محفوظة في مصادر أخرى.^(٢١) وفي سلسلة مؤلفة من أربعة مقولات، إن لم نقل اقتراحات، أعاد حسن الصباح القول إن العقل عاجز عن معرفة الله وعن فهم الحقائق الدينية، معللاً ضرورة وجود معلم صادق يوفر الهداية الروحية لبني البشر، ومختتماً تعليقاته قائلاً إن هذا المعلم الموثوق به لا يمكن أن يكون إلا إمام الوقت الإسماعيلي. فلقد كان لعقيدة التعليم الدور المركزي في تعاليم النزاريين الذين عرفوا منذ ذلك الوقت بالتعليمية. وقد أدى هذا التحدي العقلاني الذي واجهته المؤسسة السنية بينما هي تنظر إلى هذه العقيدة التي ترفض أيضاً شرعية الخليفة العباسي كممثل روحي للمسلمين، إلى حملة جدال عنيفة ضد الإسماعيليين، وقد هاجم عدد كبير من الثيولوجيين السنة بقيادة الغزالي (ت. ١١١١م) الإسماعيليين وعقيدتهم في التعليم، وعلى إثر هذا الهجوم ظهر رد مفصل على ما قاله الغزالي ضد الإسماعيليين وهو رد الداعي الطيبي الخامس في اليمن.^(٢٢)

(٢١) انظر على سبيل المثال، كتاب عطاء ملك جويني، تاريخ - جهان كش، تحقيق م. قزويني (لندن ولندن، ١٩١٢-٣٧)، مجلد ٣، ص ٩٠-٩١؛ والترجمة الإنكليزية *The History of the World-Conqueror*, tr. J. A. Boyle (Manchester, 1958)، مجلد ٢، ص ٦٧١-٧٣؛ وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، تحقيق W. Cureton (London, 1842-46), pp. 150-2; partial English trans., *Muslim Sects and Divisions*, tr. A. K. Kazi and J. G. Flynn (London, 1984), pp. 167-70.

(٢٢) انظر: أبو حميد محمد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق ع. بدوي (القاهرة ١٩٦٤)، والرد الإسماعيلي لعلي بن محمد بن الوليد، دافع الباطل، تحقيق مصطفى غالب (بيروت ١٩٨٢) مجلدان؛ انظر أيضاً هـ. كورين، 'The Isma'ili Response to the Polemic of Ghazali', in Nasr, ed., *Isma'ili Contributions*, pp. 69-98.

وهكذا، فإن عقيدة التعليم التي تؤكد على الاستقلالية الذاتية لسلطة إمام الوقت التعليمية، زودت التعاليم النزارية اللاحقة بالأساس الثيولوجي. (٢٣)

عندما أعلن حاكم الموت الرابع الإمام حسن يوم القيامة في عام ١١٦٤ بلغت الحياة الفكرية لنزاريي الموت أوجها؛ وبظهور الإمام حسن المنادي من قبل النزاريين الإسماعيليين بحسن، انتهى دور الستر (الذي بدأ بعد أن استلم الإمامة نزار بن المستنصر بالله الفاطمي) وأصبحت الإمامة النزارية معلنة على الملأ. وبلاستناد إلى مبدأ التأويل والتحدارات المنهجية الإسماعيلية السابقة، فإن القيامة أو اليوم الموعود والمنتظر منذ زمن طويل، هو يوم يدان فيه جميع البشر ويقرر مصيرهم أزلياً. فمنهم من يذهب إلى الجنة ومنهم من يذهب إلى جهنم. أقول استطراداً إن التفسير الرمزي - الروحي للقيامة تزامن مع إعلان ذلك اليوم المشهود (ليصبح جميع النزاريين على بينة من معانيه القريبة والبعيدة). وأصبحت القيامة الآن لا تعني أكثر من كونها تعبر عن عهد كشف الحقيقة المتمثلة بشخص الإمام النزاري. وبمعنى آخر، فإن هذه القيامة كانت قيامة روحية، محصورة بهؤلاء الناس الذين اعترفوا بالإمام الحقيقي والشرعي لذلك الوقت، وأعطتهم معرفة الإمام بحد ذاتها الفرصة لفهم حقائق الدين الباطنية.

وبحسب هذا المفهوم، فإن الجنة أصبحت بالنسبة إلى النزاريين محققة في العالم المادي. وأصبح بإمكان النزاريين الارتفاع إلى منزلة روحية من الوجود، منتقلين على طول الطريق الروحي من الظاهر إلى الباطن، ومن الشريعة إلى الحقيقة، أو من التفسير الحرفي للتشريع القانوني إلى فهم معانيه الجوهرية. من جهة أخرى، لم يعترف هؤلاء الناس بالإمام النزاري ولذلك لم يعد

(٢٣) لمزيد من التفاصيل حول تاريخ النزاريين وعقيدتهم خلال الحقبة الألموتية، انظر:

Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins* (The Hague, 1955), especially pp. 41-61, 121-39, 160-246; and Daftary, *The Isma'ilis*, pp. 324-434.

بإمكانهم إدراك الحقيقة، فأصبح وجودهم بالمعنى الروحي لاغياً. والآن فإن الإمام الذي جاء بعهد القيامة أصبح هو ذاته قائم القيامة وهي منزلة تعتبر أعلى من مرتبة الإمام العادي. ولذلك، فإن إعلان القيامة التي شرحت في ما بعد بالنسبة إلى العقيدة الثيولوجية، أصبح يمثل الحادث الأكثر إثارة للجدل في التاريخ النزارى بأكمله. ويختلف العلماء الحديثون في ما بينهم حول حيثيات ومظاهر هذه الحادثة ومضامينها بالنسبة إلى الجالية النزارية المعاصرة. ومهما يكن الأمر، فإن القيامة بدأت عهداً روحياً وباطنياً جديداً في حياة الجالية النزارية. بمعنى آخر، أصبحت هذه القيامة بحد ذاتها تمثل قمة التفسير الإسماعيلي للإسلام وللتاريخ المقدس للإنسان.^(٢٤)

كما أن النزاريين الإسماعيليين توسعوا في رعايتهم للأمور التعليمية بالنسبة إلى العلماء غير الإسماعيليين، بمن فيهم العلماء السنة، والشيعية الاثنا عشريون وحتى هؤلاء العلماء غير المسلمين. وقد عاد كبير من هؤلاء العلماء إلى القلاع النزارية، ووجدوا فيها ملاذاً، وخصوصاً في أعقاب الغزوات المغولية لآسيا الوسطى في العشرينيات من القرن الثالث عشر الميلادي. وانتفع هؤلاء العلماء مما وجدوه من مواد علمية في المكاتب النزارية ومن الرعاية العلمية التي توفرت لهم. وقد تلقت حياة النزاريين الفكرية زخماً خاصاً من تدفق العلماء الذين أتوا إليهم من الخارج خلال العقود النهائية لعهد الموت. وفي مقدمة هؤلاء العلماء (الذين وفدوا إلى القلاع الإسماعيلية وخاصة قلعة ألموت من أجل الانتفاع مما تحويه مكتباتها من المؤلفات الأدبية والعلمية)، نصير الدين الطوسي (ت. ١٢٧٤ م) والذي

(٢٤) حول عقيدة القيامة، انظر :

Haft bab-i Baba Sayyidna, ed., W. Ivanow, in his *Two Early Ismaili Treatises* (Bombay, 1933), pp. 4-44; English trans. in Hodgson, *Order of Assassins*, pp. 279-324; Juwayni, *Ta'rikh*, vol. 3, pp. 222-39; tr. Boyle, vol. 2, pp. 686-97; Hodgson, *Order of Assassins*, pp. 146-59; Daftary, *The Isma'ilis*, pp. 385-91, and Ch. Jambet, *La Grande résurrection d'Alamût* (Lagrasse, 1990).

قضى ثلاثة عقود في قلاع النزاريين في بلاد فارس، وخارج قلعة ألموت، وبقي هناك حتى سقوط الدولة النزارية الفارسية بأيدي المغول في العام ١٢٥٦م. وقد ساهم العالم في الأمور اللاهوتية والفلسفية والفلكية مساهمة هامة في حقل الفكر النزاری خلال أواخر العهد النزاری في ألموت. وألف الطوسي أثناء وجوده في القلاع النزارية أعماله الأدبية العظيمة في حقل الأخلاقيات وفي مقدمتها كتاب **أخلاق ناصري** الذي كرسه إلى راعيه الأصلي ناصر الدين عبد الرحيم (ت. ١٢٥٧ م). كما ألف العديد من الرسائل التي عالجت الكثير من المواضيع المختلفة. كذلك ألف **روضة التسليم** وهو عمله الإسماعيلي الرئيسي بالإضافة إلى **سير وسلوك** وهو عبارة عن سيرته الشخصية الروحية، ويشرح الطوسي من خلاله الظروف التي أحاطت باعترافه بسلطة الإمام النزاری التعليمية، ويشير أيضاً إلى تلك الفترة المثمرة من حياته. ويرجع الفضل فعلاً وبشكل رئيسي إلى مؤلفات الطوسي الإسماعيلية الباقية، والتي سهلت دراسات مارشال ج. س. هودجسون (١٩٢٢-١٩٦٨م) وغيره من علماء العصر الحديث للفكر النزاری الإسماعيلي وهو في مراحل تطوره خلال القيامة والحقبة الألموتية المتأخرة.^(٢٥)

كذلك عمل نزاریو حقبة ألموت الإسماعيليون (١٠٩٠-١٢٥٦م) على تطوير تحداية علم كتابة التاريخ، حيث ألفوا وجمعوا سجلات الأحداث التاريخية مدونين فيها الأحداث التي رافقت الدولة

(٢٥) انظر:

Nasir al-Din al-Tusi, *Rawdat al-taslim*, ed. and tr. W. Ivanow (Leiden, 1950); French trans., *La Convocation d'Alamût*, tr. Ch. Jambet (Lagrasse, 1996), and al-Tusi's *Sayr wa suluk*, ed. and tr. S. J. Badakhchani as *Contemplation and Action* (London, 1998);

انظر أيضاً:

H. Dabashi, 'The Philosopher/Vizier: Khwaja Nasir al-Din al-Tusi and the Isma'ilis', in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 231-45.

الإسماعيلية الفارسية، بحسب عهود الذين توالوا على الحكم في قلعة الموت. وقد بدأ هذا العرف بالعمل الأدبي الذي يحمل العنوان الآتي: «سارجو ذا شخصت سيدنا» - (أي سيرة حياة سيدنا) الذي يتضمن السيرة الحياتية لمؤسس الدولة النزارية حسن الصباح وحوادث عهده الرئيسية (١٠٩٠-١١٢٤م). وهذه السجلات التاريخية الرسمية كلها التي كانت محفوظة في الموت (عش العقاب) والقلاع النزارية الأخرى في فارس، زالت من الوجود إثر الغزو المغولي في العام ١٢٥٦ م أو بعده. لكن السجلات التاريخية النزارية والمؤلفات الأخرى شوهدت واستخدمت بشكل فائق من قبل مجموعة من المؤرخين الفارسيين المنتمين إلى العهد الإلخاني، وعلى رأسهم الجويني (ت. ١٢٨٣ م)، ورشيد الدين فضل الله (ت. ١٣١٨ م)، وأبو القاسم كاشاني (ت. ١٣٣٥ م) الذين تشكل مؤلفاتهم مصادرنا الرئيسية المعنية بتاريخ الدولة النزارية الإسماعيلية في بلاد فارس.

وبعد كارثة هدم دولتهم وقلاعهم على أيدي المغول في عام ١٢٥٦م، بقي نزاریو بلاد فارس يعملون سراً ولو بشكل جماعات غير منظمة ومبعثرة هنا وهناك. وحينئذ عاد الإسماعيليون إلى ممارسة التقية وداوموا على ذلك لفترات تطول أو تقصر معتنقين خلالها، ولو شكلياً، عقائد مختلفة تعود إلى أهل السنة، وأهل التصوف، والشيعية الاثني عشرين، وذلك حفاظاً على أنفسهم من الاضطهاد. ومع ذلك ثابر النزاریون على الحفاظ على هويتهم برغم تعرضهم للتفكك التام أو الانصهار بالجماعات الدينية التي كانت حولهم. ويعود الفضل في ذلك إلى تحذارهم وأعرافهم الدينية وكذلك إلى هويتهم التي كانت تدور حول عقيدتهم المركزية ألا وهي عقيدة الإمامة النزارية. وما إن أطل منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، حتى ظهر الأئمة النزاریون في أنجودان في آسيا الوسطى، فأحيوا الدعوة النزارية والنشاط الأدبي، وبرز إلى الوجود نوع من التلاحم المرافق لتجمع جالياتهم المتفرقة هنا وهناك، لتصبح في ما بعد وحدة متماسكة الأجزاء. وقد تم

ذلك التلاحم في بلاد فارس والمناطق المجاورة بين الإسماعيلية النزارية والتصوفين الممثلين لتحذاريين إن لم نقل منهجيين باطنيين في الإسلام، والذين تجمعهم صلات متوافقة ومعتقدات روحية مشتركة.

وخلال الفترة الإحيائية في أنجودان والتي دامت ما يقارب القرنين أي حتى آخر القرن السابع عشر الميلادي، حققت الدعوة النزارية نجاحاً يستحق الذكر في آسيا الوسطى والهند. أما في السند، وجوجارت ومناطق أخرى في شبه القارة الهندية، فقد كان هؤلاء الذين اختاروا اعتناق العقيدة الإسماعيلية يعرفون بشكل عام بالخوجا، بينما أصبح النهج المعين للعقيدة الإسماعيلية معروفاً بالسائبث أو الطريقة القويمة. أما في الفترة اللاحقة لعهد دولة الموت النزارية، فقد عادت المجتمعات النزارية للظهور ولكنها أخذت شكلاً مستقلاً عن بعضها البعض بوجه تقريبي. ومهما يكن الأمر، فإنه بالإمكان رد أربعة مناهج أدبية نزارية إلى فترة أنجودان، عندما تم بشكل ما، إحياء النشاط الفكري النزاري. وهكذا عادت الأعمال العقائدية إلى الظهور ولاحظها قلة من المؤلفين^(٢٦) من خلال ما كتبه مؤلفون من أمثال أبي إسحق القوهستاني وخير خاوه - ي هاراثي (ت. ١٥٥٣ م). نجد أمثلة من المنهجية النزارية الفارسية التي تظهر من خلالها الأفكار والمصطلحات اللغوية الصوفية مثل «بير» و«مريد»، وهما تعبيران يشيران إلى السيد (المعلم) وتلميذه. أما نزاري قوهستاني (ت. ١٣٢٠ م) وهو شاعر أطل من قوهستان في شرقي بلاد فارس، وقد يكون أول مؤلف بعد عهد الموت يستخدم الصيغ الشعرية التعبيرية المتداولة عند أهل التصوف. وعلى ما يبدو، فقد استخدم هذه المصطلحات الصوفية ولو بشكل جزئي كصيغة من صيغ التقية الهادفة إلى ستر الأفكار الإسماعيلية.

فالمنهجية النزارية التي نشأت وتطورت في آسيا الوسطى، وخاصة في

(٢٦) انظر:

بدخشان، تتقارب جداً مع المنهجية الفارسية من حيث استخدامها ليس للغة الفارسية فحسب، بل أيضاً للمنحى الفكري لأهل التصوف. ومهما يكن الأمر، فبحسب منهجية/تحدارية آسيا الوسطى، فإن مؤلفات ناصر خسرو الأصلية والعفوية تحتل هناك مركزاً لائقاً بها. كما أن ناصر خسرو يحظى بالاحترام والتقدير كونه المؤسس لجالياتهم، والمعنيون هنا نزاریو بدخشان، (تتألف بدخشان حالياً من إقليمين: الأول واقع في طاجكستان والآخر في أفغانستان. وهذا التقسيم سببه مرور نهر الأكسوس (جيحون) في بدخشان قاسماً إياها إلى إقليمين) والأقاليم المجاورة الأخرى في منطقة الهونزا ومناطق أخرى في شمالي باكستان. كما أن نزاریي آسيا الوسطى حافظوا أيضاً على معظم ما تبقى من الأعمال الأدبية للنزاریين الفارسيين والتي كُتبت أثناء العهد النزاری في ألمات. أما بالنسبة إلى النزاریين السوريين، فإنهم علاوة على منجزات نزاریي بلاد فارس، اعتمدوا تحدارية أدبية أخرى اعتمدت بدورها على اللغة العربية في كتاباتها الأدبية، نجد فيها أن الأفكار الشيعية المحلية وكذلك مظاهر الفكر الإسماعيلي الفاطمي وجدت لها أيضاً مجالاً لأن يعبر عنها في المناهج النزارية الإسماعيلية.

أما نزاریو شبه القارة الهندية، الخوجا، فقد طوروا منهجيتهم الخاصة بهم، ألا وهي السائبث (الطريقة القويمة) والمعبر عنها في أدبياتهم الدينية الأصلية والمعروفة بالجنانات.^(٢٧) وهذه الجنانات مدونة في عدد من اللغات الجنوبية

A. Nanji, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (٢٧) (Delmar, N. Y., 1978), pp. 50-96; W. Ivanow, 'Satpanth,' in Ivanow, ed., *Collectanea*, pp. 1-54; Ali S. Asani, 'The Ismaili Ginans as Devotional Literature', in R. S. McGregor, ed., *Devotional Literature in South Asia* (Cambridge, 1992), pp. 101-12; his 'The Isma'ili Ginans: Reflections on Authority and Authorship', in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 265-80; and G. Shackle and Z. Moir, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans* (London, 1992), pp. 3-54.

الآسيوية، وهي مشابهة للترانيم الدينية. وقد جرى تناقلها شفهاً على مدى قرون قبل أن تدون بشكل رئيسي في كتب الخوجا الدينية والتي تم تطويرها في السند على يد الجالية الخوجية الإسماعيلية. أما علماء السابنت في العصر الحديث، فقد دأبوا بشكل عام على تعليل التلاقي الإسلامي - الهندوسي في النهج أو التحدار الإسماعيلي، قائلين إن هذه الظاهرة تتعلق باستراتيجية الوعظ والإرشاد الديني التي كان يعتمدوها الدعاة المعروفون بشكل عام بالبيرز، والذين كما يبدو، أخذوا بعين الاعتبار أن معظم معتنقي العقيدة الإسماعيلية جاؤوا من خلفيات هندوسية، لذلك كان من الطبيعي أن تتكيف سياسة قبول الوافدين على الدعوة مع واقع الأمر والمحيط الذي وجدوا أنفسهم فيه. وقصدهم في ذلك هو ترغيب الناس بعقيدتهم إلى أقصى حد. ونتيجة لذلك، دأبوا على دمج تعاليمهم بالممارسات والمعتقدات الدينية المألوفة في المجتمع الهندوسي مثل الأساطير الروائية، والتصورات وطرقها الإلهامية وكذلك الاهتمام بالأمور الرمزية. كما أن عقيدة الإمامة وجدت متسعاً للتعبير عنها في إطار الميثولوجيا الهندوسية. وقد دخل الإسماعيليون في التاريخ كجالية إمامية شيعية، حيث تحتل عقيدة الإمامة المركز الرئيسي في تعاليمهم. وقد كونت هذه العقيدة أساس العديد من التحذارات والمناهج العقلانية والأدبية كما شرحها وطورها الإسماعيليون طوال تاريخهم المضطرب في العصور الوسيطة. وبالفعل، فإن الهوية الإسماعيلية ثابرت على الدوران حول مبدأ الولاء لإمام الوقت الحقيقي والشرعي، ألا وهو إمام الإسماعيليين الحاضر. وإن ولاءهم الذي لا يتزعزع لمؤسسة الإمامة، بالإضافة إلى تراث الإسماعيليين الغني بنزعة العقلية وبروحانياته، وكذلك بمناحيه الثقافية، كل هذه العوامل هي التي ساعدتهم على الترعز والبقاء في العديد من بلاد أفريقيا، وآسيا، والشرق الأوسط، والغرب، حيث يتميزون بوحدتهم واتحادهم وبكونهم جالية دينية متجانسة ومتضامنة في آن واحد، بالرغم من تقلبات الأيام وصروف الدهر التي رافقت تاريخهم.

الفصل السادس

ناصر خسرو: مفكر فاطمي

أليس سي هنسبرغر

عند معالجة التحدّات الفكرية الفاطمية، نجد أن عدداً من مقالات هذا الكتاب اتخذت منظوراً واسعاً (صورة واسعة)، من حيث معالجتها لمسائل ثقافية وتاريخية واسعة المضمون. لن أكتفي هنا بتقديم مقالة أتبع فيها المقارنة نفسها، بل سأسلط الضوء على شخصية متأقّة تفرض نفسها، هي شخصية ناصر خسرو الذي عاش في خراسان في القرن الحادي عشر الميلادي. وليبقَ موضوع مقالتي ضمن إطار مواضيع الكتاب، سوف أركز على بعض من أفكاره. فلربما جعلنا الانطلاق من هذه الأفكار نتبين الأسباب التي جعلت منه شخصية جديرة بالتقدير.

تنكب مجموعة من العلماء المختصين، في مدينة نيويورك اليوم، على إعداد موسوعة علمية تردم الهوات في المواضيع التي تتطرق إليها الموسوعات الأخرى (مثل موسوعة الإسلام)، في ما يتعلق بالتاريخ والحضارة الإيرانيين، كما في المواضيع الأخرى. تحتوي هذه الموسوعة الجديدة التي تحمل اسم إنسيكلوبيديا إيرانيكا، على العديد من المواضيع التي من المتوقع أن تحملها أي موسوعة مثل: مدن إيران، شخصيات إيران التاريخية والبارزة... إلخ، لكنها أيضاً تحتوي على مقالات حول مواضيع

غير عادية. فتحت الحرف E على سبيل المثال، نجد بحثاً حول «العقبان» أو «النسور». من الممكن أن يكون هذا النوع من المقالات قد صيغ، لكون العالم الإيراني يحتوي على نسور فريدة من نوعها. هذه المقالة تذكر بالفعل الطيور المتواجدة في إيران، لكنها تأتي أيضاً على ذكر ناصر خسرو، وذلك بسبب القصيدة الشهيرة التي نظمها عن العقاب.^(١)

وتبدأ هذه القصيدة باليتين التاليتين:

رُوزِي زِ سَرِ سَنَگِ عُقَابِي بِه هَوَا خَاسْتِ.

بَهَرِ طَلَبِ طُعْمِهِ اِي يَرُو بِال بِيَارَاسْتِ^(٢)

(طار عقاب يوماً من مرتفع

وفرد جناحيه طلباً لفريسة).

تخبرنا القصيدة أنه ذات صباح هبّ عقاب من على مربضه فوق صخرة شاهقة، ومضى يخفق بجناحيه محلّقاً يرنو إلى الفضاء بحثاً عن فريسة. أخذ يختال في قبة السماء، والهواء يداعب ريش جناحيه العريضين، أخذ منه الفخر كل مأخذ وراح يتباهى بجماله ورشاقته حركاته، وشعر بأن العالم بأثره ينضوي اليوم تحت جناحيه. أعجب العقاب بنفسه جداً، فهو بإمكانه وهو في العلاء، رؤية شعرة صغيرة في قاع البحر، أو برغشة على عسلوج، فخاطب نفسه مفتخراً: «هل هناك من مخلوق أحسن مني حالاً، سواء في السماء أو على الأرض؟». بيد أن القدر لم يمهله، فالسهم المشؤوم الذي انطلق من جهة مجهولة اخترق جناح العقاب وأرداه ميتاً. وفيما راح يتهاوى

(١) انظر

William L. Hanaway, Jr., 'Eagles: II. The Eagle in Persian Literature', *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7, pp. 625-6.

(٢) ناصر خسرو، ديوان، تحقيق نصر الله تقوي (طهران ١٣٠٤-١٩٢٥/٧)،

ص ١٦٠-١٦١، A shorter, four-couplet version is contained in Nasir Khusraw's *Diwan*, ed., M. Minuvi and M. Mohaghegh (Tehran 1353/1974), p. 523.

إلى الأرض متلفتاً يمنية ويسرة، باحثاً عن سبب فاجعته، وقعت عيناه على ريشة العقاب التي تدعم وتزين السهم القاتل، فضُعنق بما أصابه ولم يكن باستطاعته إدراك ما حدث له. إذ كيف لشيء من خشب ومعدن وهما مادتان ثقيلتان ومركبتان من عناصر مصيرها الرجوع إلى الأرض، أن يكون قادراً على النيل من مخلوق يحلّق في السماء، ويتفوّق بمقدرته حتى على بني البشر. كانت هذه الأمور تراود فكر العقاب فيما كان يتهاوى على الأرض.

بَرَّ تير بگاه گُرد و يَر خوش برآن ديد
گفتا زكه تالَم؟ كِه اَز ماست كِه بَر ماست.

(نظر إلى سهم فرأى ريشه فيه [عليه])

وقال لمن أشكو؟ فهذا الريش متا علينا [يُستخدم ضدنا].

ثم أدرك العقاب أن ريشه كان السبب في هلاكه. فريشه هذا الذي استطاع بواسطته أن يحلق في السماء، هو نفسه الذي هوى به إلى الأرض. وهنا يريد الشاعر أن ينبّهنا إلى مساوئ عاقبة الغرور بالقوة. ويخلص ناصر خسرو في قصيدته إلى القول:

خسرو، اطرح غرورك وأنانيتك جانباً

واتعظ بما حلّ بالعقاب المملوء غروراً

فأنانيته وغروره المفرط جعلاه يهوي أرضاً.

ولكن، من هو خسرو هذا، الذي تستحق قصيدته المعبرة عن الوعظ الأخلاقي، أن تنشر في مقدمة موسوعة تتناول الطير؟ إنه رجل استفاق من نومه ذات صباح ليقرر تغيير مصير حياته مكرساً إياها لنيل الثراء الروحي الحقيقي بدلاً من ثراء العالم (الفاني). لقد ترك لنا قصيدة شعر ومقطعاً من النثر يشرح فيهما الظروف والدوافع التي أدت إلى تغيير مسار حياته. تخلى هذا الرجل عن عائلته وعن كل ما يملك، وغادر خراسان في رحلة إلى القدس الشريفة، ومكة المكرمة، ومصر (أرض الكنانة). وقد دامت رحلته هذه سبعة أعوام قبل أن يعود

أخيراً إلى مسقط رأسه وبلده الأم. هذا هو الرجل الذي حقق نجاحاً تاماً كواعظ للمعتقدات الإسماعيلية الدينية، والتي ينتشر أغلبها اليوم في طاجاكستان وأفغانستان. وقد أثار نجاحه غير المندرجة المدارس الإسلامية الأخرى التي عارضته بقسوة، مما اضطره إلى الهرب لينجو بحياته. وقد قضى سنواته الخمس عشرة أو العشرين الأخيرة من النفي في يمغان، وهي بلدة جبلية نائية تقع في جبال بامير بدخشان، حيث أشرف على حمايته أمير إسماعيلي محلي.^(٣)

ولكن بالإضافة إلى دراما حياته، الحزينة فعلاً، أعتقد أن ما يجعل من ناصر خسرو شخصية مثيرة للإعجاب، إلى حد أنه ما زال في هذه الأيام أناس يحفظون أشعاره ويرددونها، هو أنه في حين تبقى رؤيته صامدة تركز على مواصفات كمالية بعيدة المدى، يدعوننا إلى أن نطمح إلى الوصول إليها، وتبقى قدماء في الوقت نفسه راسختين في أرض هذا العالم. فليس ناصر خسرو بالصوفي المشتاق إلى الفناء في حب الله، كما أنه لم يكن ذلك الناسك الذي يرفض تماماً متاع الحياة. فهو بالأحرى يحضنا على أن نكون إيجابيين مع متطلبات العالم الحياتية، وأن نستخدم ما يوفره هذا العالم الذي

(٣) أخبار ذاتية عن ناصر خسرو، ممكن الاطلاع عليها من أعماله الخاصة، مثل سفر نامه، تحقيق م. دبیر سیاقی (طهران ١٣٥٦/١٩٧٧) ترجمة إنكليزية، Naser-e Khosraw's, *Book of Travels* (Safarnama) tr. W. Thackston Jr. (Albany, N. Y., 1986). For studies of his life and thought, see W. Ivanow, *Nasir-i Khusraw and Ismailism* (Bombay, 1948); his *Problems in Nasiri Khusraw's Biography* (Bombay, 1956); A. E. Bertel's, *Nasir-i Khosrov i ismailizm* (Moscow, 1959); Persian tr., *Nasir-i. Khusraw wa Islama'iliyan*, tr., Y. Ariyanpur (Tehran, 1346/1967); E. G. Browne, *A Literary History of Persia* (Cambridge, 1928), vol. 2, pp. 218-46; J. Rypka, *History of Iranian Literature*, ed., K. Jahn (Dordrecht, 1968), pp. 185-9. H. Corbin, 'Nasir-i. Khusrau and Iranian Isma'ilism', in *The Cambridge History of Iran*, vol. 4; *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed., R. N. Frye (Cambridge, 1975), pp. 520-42; F. Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge, 1990), pp. 215-20, 639-42; and Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan* (London, 2000).

نعيش فيه من فرص تسمح لنا بتحقيق كمالنا الذاتي. وهو يحث قراءه على بذل قصارى جهدهم ليصبحوا من خيرة الناس.

ويعتبر أبو المعين ناصر بن خسرو القبادياني المروزي (١٠٠٤-١٠٧٧م) والمعروف بناصر خسرو، من الشخصيات المحببة في الأدبيات الفارسية. وقد اعتبره ذبيح الله صفا (١٩١١-١٩٩٩ م) من أعظم شعراء اللغة الفارسية وكتابها وأكثرهم موهبة.^(٤) كما يتميز خسرو بمقدرته الفريدة من نوعها، كونه الكاتب الفلسفي البارز الوحيد في عصره الذي ألف أعماله الأدبية والفلسفية كلها باللغة الفارسية. وبالإضافة إلى مقدرته الفائقة على صياغة الألفاظ والتعابير، فقد عرض وأثبت هذه المقدرة بحيث ترك لنا ثلاثة نماذج لفن الكتابة: ذكرى رحلاته المكتوبة نثراً والتي حملت اسم سفر نامه؛ قصائده الشعرية المجموعة في ديوانه؛ وعدداً من الأعمال الفلسفية التي يعرض من خلالها العقائد الإسماعيلية. وقد تم نشر ستة من هذه الكتب الفلسفية، وهي: جشائش ورهايش، جامع الحكمتين، خوان الأخوان، شش فصل، وهو عنوان آخر لكتابه المنشور المعروف باسم رواشاني - ناما: وجه الدين وزاد المسافرين.^(٥) لكن هناك العديد من الرسائل المخطوطة والموجودة في

(٤) ذبيح الله صفا، تاريخي أدبيات در ایران (التحقيق الرابع، طهران ١٣٤٢/١٩٦٣) مجلد ٢، ص ١٦٥-٦، ٥٦٤٤٣، ٨٨٩٣.

(٥) ممكن ذكر التحقيقات والترجمات التالية لمؤلفات ناصر خسرو وهي: جشائش ورهايش تحقيق سعيد نفيسي (ليدن ١٩٥٠): تحقيق وترجمة فقير م. هونزاي تحت عنوان *Knowledge and Liberation* (London, 1998) جامع الحكمتين، تحقيق هنري كوربن وم. معين (طهران وباريس ١٩٥٣)؛ ترجمة فرنسية تحت عنوان *Le Livre réunissant les deux sagesse*، tr. I. de Gastines (Paris, 1990) *خوان الأخوان*، تحقيق يحيى الخشاب (القاهرة ١٩٤٠)؛ شش فصل، تحقيق وترجمة إيفانوف (ليدن ١٩٤٩) وجه الدين، تحقيق غلام رضا أعواني (طهران ١٩٧٧)؛ زاد المسافرين، تحقيق م. بذل الرحمن (١٣٤١/١٩٢٣).

مكاتب مدن كاري مثل بطرسبورغ ودوشانبه.^(٦)

إلا أن ناصر خسرو استحق لقب «حكيم»، ليس لمجرد كونه قادراً على صياغة اللغة وتهذيبها، بل أيضاً لأنه كان متضلّعاً في الفلسفة والعلوم الأخرى، بما فيها العلوم المالية والرياضية. وتنم مؤلفاته كلها عن وسعة المعارف التي تشمل الفلسفة والعلوم الإغريقية (اليونانية) والمعالم الثقافية والدينية الإيرانية القديمة، وكافة حقول الأدبيات الإسلامية، والفلسفة أو العلوم الثيولوجية (أي اللاهوتية). وفي ما يتعدى معارفه التجريبية، يبدي خسرو شيئاً من الأمانة والصراحة، وأعتقد أن هذا ما جعل الناس أكثر تعلقاً وإعجاباً به على مدى أكثر من ٩٠٠ عام. فهو يتحدث عن جميع الأمور الحياتية، عن ألمه، وآماله، وامتنانه لمخلوقات الله، معبراً عن هذه الأمور بأسلوب صريح وصادق. والإعجاب الذي يلاقه كتابه سفر نامه، نابع من كونه يشكل مثلاً على النثر الفارسي الجميل، ليس بسبب الاستعمالات اللغوية البهلوانية (وهو الأسلوب الذي أصبح في ما بعد موضة شائعة)، بل لسهولة وبعده عن الزرَكشة والتنميق. وتتصف كتاباته أحياناً بالاختضاب ويرغب من يقرأها لو أنها كانت أكثر تفصيلاً. وعلى سبيل المثال نورد هنا السطر الأول من إحدى كتاباته حيث يقول: «كنت أعمل ككاتب محترف، ومجرد واحد من هؤلاء الموظفين المسؤولين عن التدقيق في إيرادات السلطان».^(٧) ويا لها من جملة بسيطة خالية من اللعب بالألفاظ، وليس في باطنها معانٍ رمزية وغامضة يحتاج الواحد منا إلى البحث في معانيها ومقاصدها. كل ما يأمل القارئ لدى قراءة هذه الجملة هو أن يتمنى لو أنه كان هناك المزيد من التفاصيل.

عندما بلغ ناصر خسرو الأربعين من عمره تقريباً، طرأت عليه صحوة

(٦) انظر: إسماعيل ك. بوناوالا، بيلوغرافيا الأدبيات الإسماعيلية (ماليو، كاليفورنيا ١٩٧٧)، ص ٢٤-١١١.

(٧) ناصر خسرو، سفر نامه، ترجمة تاكستن، ص ١.

روحية كانت من العمق بحيث جعلته يطرح جانباً حياته النثرية المميزة في البلاط الملكي السلجوقي، منطلقاً في رحلته. ومع أنه لم يفسر أسباب هذا التحول، إلا أننا قادرون على التدقيق في كل من كتاباته التي تعود إلى الفترة التي تلت ذاك التحول الطارئ على حياته، لنبحث الإشارة الدالة على الأسباب الداعية إلى ذلك التحول وطبيعة انعكاساته على مجرى حياته في ما بعد. بإمكاننا أيضاً مقارنة هذه النصوص لنتبين كيف أن كل واحد منها يعكس مظاهر مختلفة من شخصيته.

ففي كتاب سفر نامه، يبدو لنا خسرو رجلاً ذا اهتمام وجداني بالطريقة التي تتحصن بها المدن وكيفية معالجة شؤونها الإدارية. فيركز ناصر على إيراد المعلومات التي تدور حول عدد أبواب كل مدينة، وسماكة أسوارها ومن أين تصلها الماء،^(٨) وكذلك طول وعرض المدينة.^(٩) كما يذهب أيضاً إلى الأسواق مسجلاً سعر نخبة من بضائعها، ويقدم من بعد ذلك المقارنات بين الأسعار التي توصل إليها، إلى الجماعات القاطنة في بلده الأم، خراسان.^(١٠)

(٨) ناصر خسرو، سفر نامه، ترجمة تاكستن، ص ٧، يذكر على سبيل المثال، وصفه لمدينة ميافارقين: في المدينة قلعة عظيمة مبنية بالحجر الأبيض، حيث تزن كل واحدة منها ٥٠٠ من المند (وحدة وزن هندية تعادل ٨٢,٢٨ باوندا)، وتشكل كل خمسين ذراعاً برجاً عظيماً مبنياً أيضاً بالحجر الأبيض. أما الجانب الأعلى من السور فهو عبارة عن «شرفة» مزودة بفتحات تطلق منها النار ويبدو وكأن رئيس البنائين قد فرغ للتو من بنائها. وللمدينة بوابة خارجية واحدة من الجهة الغربية وتقع في ممر عظيم ولها قنطرة مبنية بشكل مناسب وبوابة حديدية خالية من الخشب.

(٩) يذكر ناصر خسرو في الصفحة ١٦ من ترجمة تاكستن لسفر نامه أنه قاس المدينة ووجد على إثر ذلك أن طولها ٢٠٠٠ ذراع وعرضها ٥٠٠. أما في الرملة فقد قاس فناء الجامع الرئيسي ليجد أن مساحته ٢٠٠×٣٠٠ خطوة.

(١٠) انظر رحلات ناصر القصيرة بقصد التبضع وشراء الشعير والخبز (العيش) في سوق قوه الواقعة على طريق قزوين؛ الأعناب في أرزن، المواد الغذائية، الفاكهة، والكاغظ في طرابلس (الشام)؛ الزيتون في بيت المقدس (القدس)، وخاصة بazarات القاهرة، كما هي موصوفة في سفر نامه، ترجمة تاكستن، ص. ٣، ٧، ١٣، ٢١، ٦٥٣.

وفيما نشعر بالامتنان لهذه التفاصيل التي يقدمها، إلا أننا في أغلب الأحيان لسنا متأكدين مما إذا كان ناصر خسرو يكتب بأسلوبه الإداري فحسب، مسجلاً أرقاماً كذلك التي نجدها في دفتر رئيسي للحسابات التجارية، أو أن هناك بعض الأسباب الاجتماعية والتاريخية التي أدت به إلى ذكر تلك الأمور. ويظهر دائماً أن الإجابة عن هذا السؤال واقعة في الاحتمال الأول، أي أنه مهتم في كتاباته بتفاصيل مجرى الحياة اليومية، ويريد إشراك الآخرين فيها. ولكنه عندما يقدم بعض الخلفيات التاريخية لأسلوبه الروائي، نجد أن ما يسرده من أخبار يتصف غالباً بالسرية والغموض، ما يجعله بعيداً عن الإرضاء.

وفي معرض سرده للزيارة التي قام بها إلى مدينة القرمطية في البحرين، يتحدث فيها عن ذلك الوقت الذي هاجم فيه بعض الناس المسجد الحرام في مكة، حيث انتزعوا الحجر الأسود من مكانه في الكعبة، حاملين إياه إلى الأحساء.^(١١) ويتخذ ناصر خسرو من هذه الحكاية فرصة للإلقاء وخطبة دينية، فينتقد سكان الأحساء بسبب تصرفهم الطائش واعتقادهم بأن الحجر الأسود، يشكل نوعاً من «المغناطيس البشري» الذي يجذب الناس إلى مكة المكرمة، وعدم إدراكهم الحقيقة التي تشير إلى أن النبي محمد هو من جعل برسالته الناس يهرعون إلى زيارة مكة المكرمة كونها قبلة للحجيج، وليس من أجل (لثم) الحجر بحد ذاته. بعد هذا الانتقاد الوجيز، الذي لا يأخذ إلا سطرين أو ما يقارب ذلك، يقوم ناصر بتقديم لائحة بالحيوانات التي تؤكل في الأحساء. أراني في هذا المنعطف من البحث ألمس رغبة القارئ بالمزيد من التحليل والشرح من هذا الرحالة الذي يتصرف كمراقب حساس ومواظب، فضلاً عن كونه متمسكاً بآرائه.

وعلاوة على تثبيته لواقع الأمور التي شاهدها في محيطه المادي (الفيزيائي)، يترك ناصر المجال لإيراد لمحات قليلة عن نفسه. وفي هذه

(١١) ناصر خسرو، سفرنامه، المرجع السابق، ص ٩٨٦.

اللمحات نجد نكتة شاركه فيها أخوه المسافر معه وهي عن بقال من خرزويل لم يكن عنده أي شيء مما جاء لشرائه.^(١٢) وفي ما بعد كانا خلال سفرهما، كلما مرا بأحد من الناس الذي لم يكن بإمكانه تلبية طلبهما يلتفت الأخ نحو أخيه قائلاً: «هذا المرء مثل بقال خرزويل». كذلك كان لناصر تعليق آخر بعد أن قضى مع أخيه المسافر يوماً عند معلم في سمنان.^(١٣) فبعد أن جمع المعلم طلابه قرب أعمدة صحن الدار، وكان توزيع الطلاب على الشكل التالي: طلاب الدراسات الطبية قرب واحد من الأعمدة، طلاب الرياضيات قرب عمود آخر. وكان المعلم يدلي بملاحظاته على مسمع من زائره قائلاً إنه سمع هذا وذلك من ابن سينا. ولكن هذا المعلم - الذي كان محاطاً بمئات من الطلبة - في حديث مباشر مع ناصر خسرو، قال: «أنا لا أعرف أي شيء عن الرياضيات». وغادر ناصر خسرو المدرسة متسائلاً، كيف يمكن لهذا شخص أن يعلم شيئاً لا يعرف أي شيء عنه.

تبين لنا هذه الملحوظات القليلة جانباً صغيراً جداً من شخصية ناصر خسرو، لكنها تشكل جزءاً صغيراً من المحاضرة المصورة عن الرحلة الملأى بالتفاصيل الوصفية. قد نعتبر ناصر مخطئاً بسبب هذا السرد المقتضب جداً للأحداث، لكننا على يقين من أنه عندما يحدثنا عن شيء، فهو يفعل ذلك معتمداً على الحقائق الواقعية لتجربته الشخصية، فعندما يخبره الأهالي المحليون خارج القدس الشريفة عن وادي جهنم المجاور، شارحين أن سبب هذه التسمية يعود إلى أن من ينحني على حافته يمكنه سماع صراخ القابعين في جهنم، يحاول ناصر القيام بذلك لنفسه. ويقول بأنه أطل على الوادي

(١٢) ناصر خسرو، سفرنامه، المرجع السابق، ص ٤-٣.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٣-٢، حيث يسمي ناصر خسرو هذا المعلم «بالأستاذ علي نسائي...»، وهو في سن الشباب وكان قادراً على التكلم بالفارسية بلهجة الديلمة تاركاً شعره بدون غطاء.

(بالطريقة المذكورة أعلاه) ولم يسمع شيئاً.^(١٤) ويظهر لنا من خلال الوصف التصويري لهذا المؤلف الباحثة، أنه شخص قوي الملاحظة، يأخذ على عاتقه مسؤولية تسجيل الوقائع وعرضها بصدق، ليستفيد منها الآخرون. لا بل يروي تجاربه ليستفيد منها الآخرون، كما هو الحال في حكاية حمامات البصرة.^(١٥)

ويروي ناصر في حمامات البصرة أنه بينما كان عائداً إلى بلده، بعد أن أمضى شهوراً عديدة في صحارى شبه الجزيرة العربية، وصل مع أخيه إلى البصرة، بحالة بائسة، بعد أن أصابهما فقر مدقع، فعادا مدينين بثلاثين ديناراً، بعد عدم تمكنهما من دفع أجرة جملهما، وعدم توفر أي شيء يمكن بيعه. وقد كانا يبدوان بغاية الفظاعة إلى حد أن القيم على شؤون الحمامات طردهما من الحمامات العامة. ويقول ناصر في كتبه: «اعتكفت في إحدى الزوايا مفكراً بتبدل الأوضاع والتغيرات الحاصلة في العالم». وسرعان ما توصل إلى حل للأمر. فخط رسالة جميلة إلى حاكم المدينة، معرفاً بنفسه ومبيناً بأسلوب ينم عن القناعة والرضى بالنفس، أنه كان يتمتع بعلم غزير وبخبرة في حياة البلاطات الملكية. نجحت استراتيجيته (خطته) وسرعان ما أرسلت إليهما بذلتان فاخرتان، واستقبل الرحالتان في بلاط الحمام حيث أمضيا بعض الوقت. لكنهما قبل أن يغادرا البصرة، ذهبا إلى الحكام يرتديان أفضل الثياب ويصحبهما الخدم فاستقبلا بحفاوة وتكريم. لكن الأمر بالنسبة إلى ناصر لم ينته عند ذلك الحد، فالاعتزاز بالنصر المحقق بدخولهما الحمام، وجعل القيم على الحمام يدرك أن الأمور ليست كما تظهر من الخارج، منحنا ناصر لذة داخلية، واستنتج من هذه التجربة درساً هاماً.

فهو يذكر في ما كتبه أنه أضاف هذه الحادثة إلى مجريات رحلته الوصفية

(١٤) ناصر خسرو، سفرنامه، المرجع السابق، ص ٢٢.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٩٠-٤.

هادفاً إلى حض القراء على التمسك بالصبر وعدم اليأس عند المصاعب. فهم يدركون إن آجلاً أو عاجلاً أن رحمة الله آتية من دون ريب. ويتابع ناصر قائلاً إن الله رحيم. وبذلك يتضح لنا أن ناصر يخاطب الآخرين في كتابه سفر نامه الذي يقدمه كهدية. إنه يريد أن ينشر أفكاره من خلال كتاب أسفاره قائلاً إن كل ما هو موجود في هذا العالم له قيمة. هذا الموقف الإيجابي من الحياة موجود بشكل واضح في النوعين الآخرين من أدبياته: الشعر والفلسفة.

تسلح ناصر خسرو بدراسة وافية للمناهج العقلانية المتبعة في أيامه، للدفاع عن العقيدة الإسماعيلية والمناداة بصحتها. ويمكننا أن نتبين من خلال كتبه الفلسفية، أنه كان ملماً بشكل واسع بالبحث الديني، من العلوم الميتافيزيقية (أو الماورائيات) إلى الأخلاقيات. فهو يطرح من خلال هذه العلوم العديد من الأسئلة: كيف نشأ العالم؟ ما المعنى بالفضاء، والزمن والمادة؟ ما هي طبيعة علاقة المادة بالنفس؟ ما هي النفس وما هو العقل؟ ما هي المسائل الخلقية الجوهرية التي يجب على المؤمن أن يعيرها اهتمامه؟ وبعد اعتناقه للعقيدة الإسماعيلية، كرس ناصر كل ما يملكه من معرفة وفضول علمي لخدمة العقيدة الإسماعيلية، لدعوة الناس إلى تفهم حقائقها والدفاع عنها ضد أعدائها.

دعونا نأخذ على سبيل المثال مفهوم الخلق (أي خلق الكون). فقضية الخلق، وهي السرد الروائي لكيفية حدوث كل ما نراه أمامنا اليوم، هي أمر بغاية الأهمية بالنسبة إلى جميع الأديان لأنه يؤمن الأساس المنطقي للنواميس والقواعد الحياتية الآتية، كما أنه يشرح علاقة الإنسان بالله، بما في ذلك التطرق إلى مسألة النجاة ومستلزماتها. وإذا استطعنا تحديد مسألة كيفية الوجود، أي كيف تكوّن الوجود، فعند ذلك يمكننا أن نتبين لماذا وكيف علينا أن ننشد النجاة. في القرآن وفي الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية كذلك، نجد أن خلق الكائنات بدأ بقول الله «كن»! هذا الأمر يخلق بالنسبة إلى الكثير من الناس، تساؤلات عديدة. فعندما يعطي الخالق الأمر، من أين

يأتي العالم في الحقيقة؟ هل يأتي من عند الله؟ هل يأتي منه بالذات؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يكن هذا العالم موجوداً في السابق، بما أن الله موجود منذ الأزل.

ولكن، حتى ولو أننا قبلنا بوجود ذات إلهية جديدة، إذاً فمن أين جاءت هذه الذات الجديدة؟ إذ إنه لو كانت هذه الذات موجودة قبل الآن في مكان آخر، لما كانت عملية الخلق ملتصقة منذ البدء بالذات الإلهية. ولو كانت الذات الإلهية منذ البدء الأزلي، إذاً كيف لنا أن نطلق عليها تسمية الخلق؟ ولو أننا حاولنا أن نقول بأنها (أي عملية خلق الكائنات) مجرد خطة إلهية، أي واحدة من أفكاره، لوجدنا أننا نجابه مشكلة مشابهة، وهي أن أي فكرة عند الله ستكون حتماً فكرة أزلية، لأنه من غير المعقول أن يكون الخالق قد غير ذاته وجوهره من أجل المجيء بالفكرة.

إن أحد التيارات الفلسفية التي تبناها الفلاسفة والشيولوجيون المسلمون لاستعمالهم الشخصي (كما فعل مفكرو الديانتين اليهودية والمسيحية)، كان متمثلاً بالنهج الفلسفي للأفلاطونية الحديثة الذي عرض إطاراً إدراكياً لتكوين المخلوقات، والذي مهد السبيل للتوصل إلى فهم بعض المسائل المتعلقة بالخلق. فقد استعمل ناصر خسرو ومفكرون إسماعيليون آخرون، ولا سيما أولئك الموجودون في المناطق الإيرانية، الطرق والوسائل اليقينية للفلسفة الأفلاطونية الحديثة، لشرح كيفية خلق العالم الفيزيقي (الطبيعي) من ذات لا تملك جسداً ولا وجوداً فيزيقياً، الله^(١٦).

(١٦) من أجل الاطلاع على تقدم أفكار الأفلاطونية الحديثة في الإسلام وتطورها، انظر: ب. كراوس، «أفلوطين عند العرب»، دورية معهد مصر، ٢٣ (١٩٤٠-٤١)، ص ٢٦٣-٩٥، أعيد طبع المقال *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*, ed. R. Brague (Hildesheim, 1994), pp. 313-45; S. Pines, 'La Longue récitation de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne', *Revue des Études Islamiques*, 22 (1954), pp. 7-20; and R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1962).

يقول ناصر خسرو في كتابه شيش فصل إن الروح الإنسانية لا يمكنها تحقيق البقاء الأبدي إلا عن طريق معرفة التوحيد. يشرح التوحيد بأنه المعرفة الحقيقية الخالية من التشبيه، والتعطيل. وبذلك فإن مفهوم التوحيد لله مجرد الخالق من جميع الأوصاف المتداولة بين أبناء البشر.^(١٧) فالخالق يسمو فوق كل المخلوقات ويتجاوزها، أي أن العقول البشرية لا تدركه؛ واللغات جميعها والمفاهيم المتعلقة بالفكر والوجود عاجزة عن وصفه. ومع ذلك، وكما يقول ناصر خسرو، فنحن نعرف أن أول عمل صدر عن الله كان متمثلاً بكلمته «سُخِّنَ»، والمراد بهذه اللفظة هو معاونه جميع الناس على فهم الحقائق المتعلقة بالكلمة.^(١٨) فالكلمة كانت «تمام» وهي سبب وجود العقل الكل. وهكذا فإن للعقل علاقة حميمة بما تسميه الأفلاطونية الحديثة بالواحد. وبسبب قربه من الواحد، يفيض عن العقل أقنوم آخر اسمه النفس الكل/الكلية. وعندما تنظر النفس إلى وراء وترى أن العقل موجود بينها وبين الله، تتولد عنها الطبيعة التي تحتوي في داخلها العالم المادي المعروف بالهولي.

وهكذا، يغدو لدينا هيئة تراتبية روحية يحتل الله فيها المركز الأول، يليه العقل، فالنفس فالطبيعة أخيراً. أما العناصر الأربعة الرئيسية للعالم المادي فهي: الأرض (التراب)، الهواء، النار، والماء، والعناصر التي يتألف منها كل ما تبقى من الأشياء.

والآن، يبدأ صعود هرمية (سلسلة مراتب) الخلق. في المرتبة السفلى، تتجمع العناصر الأربعة لتشكل أولاً المعادن (التي وإن كانت تحتل مكاناً إلا أنها غير قادرة على التحرك بذاتها أو التوالد)، ثم النبات (الذي بمقدوره التحرك والتوالد)، والحيوان (الذي بإمكانه التحرك والتوالد أيضاً).

(١٧) ناصر خسرو، شش فصل، ص ٣٣، وهذا الشرح المقتضب مشتق أيضاً من هذا الكتاب.

(١٨) ناصر خسرو، شش فصل، المرجع نفسه، ص ٤١.

أما من يحتل أعلى منزلة في فئة الحيوان فهم أبناء البشر (الذين بالإضافة إلى قدرتهم على التحرك والتوالد، يتميزون أيضاً بقدرتهم على التفكير). وهكذا تم إنشاء طريق واضح يبدأ بالله وينتهي ببني البشر. وما إن نتمكن من توضيح العلاقة التي تربط النفس البشرية بالنفس الكلية، وكذلك علاقة العقل البشري بالعقل الكلي، حتى تتوفر لنا شبكة التوزيع المعدنية الضرورية التي ينطلق منها الدين لنشر قيمة الأخلاقية.

فلنلاحظ كيف أن النفس الكلية بالنسبة إلى ناصر خسرو، هي التي تنشذ الكمال. أما العقل الكلي، فقد سبق أن وصل إلى مرتبة الكمال. هذا المنحى الفكري ليس بالتأكيد تلك الفكرة العرفانية (الغنوصية) التي تقول بأن النفس تنزل إلى الأرض وتبقى مسجونة هناك بسبب تعلقها بها. بالنسبة إلى ناصر خسرو تتولد المخلوقات الدنيوية جراء رغبة النفس بالوصول إلى مرتبة الكمال، وبذلك تتوفر الأرضية المساعدة على إعطاء العالم الفيزيقي (أي عالم الطبيعة) حق الاعتبار والتمجيد. عند ذلك يمكننا تبين جذور بعض العبر في كتابات ناصر خسرو من أجل بلوغ العالم الأعلى، حيث يقول إنه على المرء أن يمارس دوره في هذا العالم الذي يشكل الجزء الحيوي والأساسي لكامل الخطة.

إن ما يثير الاهتمام بمنحاه الفكري في سياق الأعراف والمناهج الإسلامية إضافة إلى المسائل المحددة لأغراضها هو وجود سرد آخر لتفسير النشوء الكوني (كوزموجونيا) وكيفية خلق العالم، وكيف تدرجنا في التطور من الروح المطلقة نزولاً إلى العالم الفيزيقي. أما السرد الآخر فهو يشرك في الأمر عشرة عقول، وسبق أن شرح الموضوع بشكل واف أبو نصر الفارابي (ت. ٩٥٠).^(١٩) وبدلاً من الترتيب الذي يبدأ بالله، فالعقل الكلي، فالنفس

(١٩) هناك معلومات أخرى عن الفارابي وهي متوفرة في المراجع التالية: أ. ر. نتون، الفارابي ومدرسته، (لندن ونيويورك ١٩٩٢)؛ هـ. أ. دافدسون، الفارابي، ابن سينا وابن رشد في ما يتعلق بالعقل (أكسفورد ١٩٩٢).

الكلية، فعالم الطبيعة، نجد أن نظام الفارابي في خلق الكون يبدأ بالله فالعقل الأول نزولاً حتى العقل العاشر، المطابق لعقل النبوة أو جبرائيل الملاك. وهكذا، فإن هذا الترتيب أو النظام يشكل صلة الوصل حيث إن السلم الذي ترتقيه الأنفس الإنسانية في صعودها إلى الله، ما هو إلا تلك العقول العشرة المرتبة هيراركيًا. فقد تبنت البعض من بين الإسماعيليين نظام الفارابي في خلق الكون، ومن بينهم حميد الدين الكرمانى (ت. ١٠٢٠ م).^(٢٠) وهكذا نشاهد تحدارين متعلقين بنشوء الكون يلعبان دوراً هاماً في الفكر الإسماعيلي أثناء العهد الفاطمي. النموذج الأول: الله - العقل - النفس - عالم الطبيعة، والنموذج الثاني: العشرة عقول. إذاً فلماذا ينتقل نظام الفارابي في العشرة الحقول المتحركة نمزولاً باتجاه ربع النظام السابق مما جعل بعض المفكرين الإسماعيليين يتبنونه تاركين الوجه السابق؟

أعتقد أن سبب ذلك يرجع إلى اعتقاد الفلاسفة أنه لا مدعاة لأن يتخلى الناس عن منحاهم العقلاني من أجل المحافظة على الإيمان. فقد فضل الفلاسفة هذا النظام الذي يتصل من خلاله عقل الإنسان بهيراركية العقول، وعن طريق هذا الاتصال يصل إلى جوار الله. أما ما كان يشغل أفكارهم فهو الارتباط الوجودي (الأنثولوجي) بين بني البشر والله الذي يختلف تماماً عن كل الكائنات، وهو كائن ذاته بذاته، وما تعرض له مناصرو العقول العشرة وتعرض له ناصر خسرو، فهو متمثل بطاقة النفس الخلّاقه. وكما يشير إلى أن النفس تخلق العالم الفيزيقي (عالم الطبيعة) وهي مسؤولة عن إدارة شؤونه، فالنفس الكلية في نظر ناصر خسرو، ليست معنية فقط بعملية الخلق ونفخ الحياة بالمخلوقات، وإنما هي أيضاً بالإضافة إلى ما سبق، تقوم بهذه

(٢٠) انظر: دانيال د. سمت، راحة العقل: الأفلاطونية الجديدة والعرفان الإسماعيلي في كتاب حميد الدين الكرمانى (القرنان العاشر والحادي عشر الميلاديان) (لوفن ١٩٩٥)؛ وكذلك بول إ. ووكر، حميد الدين الكرمانى: الفكر الإسماعيلي في عهد الحاكم (لندن ١٩٩٩).

المهمات دفعة واحدة بما في ذلك قيامها بإيصال النفس البشرية ذاتها إلى سلم النجاة. لم نسمع أبداً أي ذكر لإنقاذ العقل، نحن هنا نشاهد أن للنفس قوة خلاقة لتتقذ بها نفسها. لذلك فإن النفس بالنسبة إلى ناصر خسرو تدرك وضعها الجاري ومستقبلها الأفضل، فهي نشيطة وخلاقة، وتتوق دائماً إلى الكمال.

وعلاوة على كتاب سفر نامه، والآثار الفلسفية، فإنه لدينا مؤلفات واسعة لناصر خسرو في الشعر، وكما شاهدنا في شعره عن العقاب الأناني (المغرور بنفسه) فإن الشاعر يستخدم هذا النوع من الشعر ليعلم وليسدي الإرشادات الخلقية. هو أيضاً يضع الشعر في خدمة ثيولوجيته الفلسفية، جاعلاً الشعر ستاراً للعقائد العميقة في معانيها. لكن الشعر يوفر إمكانية مشاهدة ومعرفة شخصية الشاعر بشكل واسع. وهنا أود أن ألفت ولو للحظة، إلى أحد هذه الجوانب العاطفية، وهو الحزن ومن ثم موضوع واحد يرد في شعره وهو العقل. يعالج جزء لا بأس به من شعر ناصر الذي يرجع إلى أيام غربته عن مسقط رأسه بشكل مباشر، أسباب حزنه وشعوره بالمرارة لفقدانه كل شيء كان له معنى في حياته. وغالباً ما كان يشعر بالألم الشديد بسبب هؤلاء الحمقى الذين يرفضون المعارف والحكم كلها التي كان يرغب بعرضها عليهم. وبمناسبة كهذه، يصف ألمه الذي كان أشد من أي ألم معروف للناس فيقول:

لقد لدغني عقرب الغربة بشكل

وكان السماء لم تخلق الألم إلا من أجلي.^(٢١)

وفي بيت شعر آخر، يعلن بمرارة:

برغم أنني خال من المعاصي

(٢١) ناصر خسرو، ديوان، تحقيق تقوي، ص ٦.

فقد أصبحت عدواً للترك
للعرب، للعراقيين وللخراسانيين
هم دائماً يفتشون عن عيب لي
ويثابرون على اتهامي بالإلحاد ومعاداة الصحابة. (٢٢)

ومع ذلك، فإنه في بعض الأحيان وفي كل واحدة من قصائده ينتقل ناصر خسرو من حالة مزاج الغضب أو الحزن إلى إعادة تأكيده لعمله الذي وهب حياته له. يذكر ناصر نفسه بالتزامه بخدمة الخليفة - الإمام الفاطمي وحقيقة الإيمان الإسماعيلي. كما يحاول إقناع نفسه بأن نظام هذا العالم المتقلب، لا يعني فقط أن الصالح سينقلب إلى الباطل، بل أن الباطل سيتغير يوماً إلى الصالح ما دامت طبيعة الكون قائمة على التغيير. ومن خلال موضوع بارز في شعره، أي موضوع العقل، يبين ناصر بوضوح كيف أنه كان يحتقر الجهل. فإنه يجد أن معظم الناس حمقى إلى حد أنه لا يتسامح في الأمر، ويقارن هؤلاء الناس بأنواع عديدة من الحيوانات، كالحمير (الأتان) والبلهاء بكل تأكيد. كما أنه يصفهم وكأنهم أسماك صامتة وطيور صغيرة مليئة بالحياة. وهو يستشهد بجذبة بحديث النبي محمد: «اطلبوا العلم ولو بالصين». بحسب علم الظاهر، فإن الرحلات التي يصفها في كتابه سفر نامه يمكن النظر إليها بكل تأكيد وكأنها الطريق الموصل إلى الحكمة، لكن هذا التفسير مرتبط فقط بالعلم الظاهر. وعندما يذكر في شعره شيئاً آخرى، وهذه يطلق عليها تسمية «ما شين» يتبين لنا أنه يقصد ذلك الشرق الباطني وكأنه يدعو إلى رحلة داخلية/باطنية، وهنا يتضح لنا أنه يأخذ بنا إلى منزلة أكثر عمقاً. وبالنسبة إلى ناصر خسرو، توجد هذه الصين الباطنية في أهل بيت النبي، الذين هم الطريق الموصل إلى حقائق الدين الباطنية.

(٢٢) ناصر خسرو، ديوان، المرجع السابق، ص ٤٢٩، وتشير كلمة باران هنا إلى صحابة النبي، الذين كانوا أقرب الناس إليه منذ بداية نبوته.

ويبدو لنا ناصر خسرو في قصائده الشعرية رجلاً يتخبط في بحر من العواطف المتصارعة. فهو من ناحية يحذر الآخرين من مغبة الانصياع للعالم الفيزيقي (العالم الجسماني) الذي يصطاد المرء بإغراءاته، ويضلل في النهاية الرجل الروحاني، ويؤكد في الوقت نفسه على اعتقاده أن العالم الفيزيقي يلعب دوراً أساسياً في إيصال المرء إلى الطريق الروحي. وبينما نحن نشاهد المغزى التطهيري لهذه الرسالة التي تشير إلى المخاطر الناتجة عن إغراءات العالم المادي، نجد في الوقت نفسه أننا بحاجة إلى فهم القيمة الإيجابية لهذا العالم المادي الذي يعتبره ناصر مهماً بالنسبة إلى الرجل الروحاني. فهذا الرجل الذي يعتقد أن العالم الآخر أقل من هذا العالم، أو بمعنى آخر أن عالم السماء أفضل من عالم الأرض، يواجه في الوقت نفسه تحدياً أكبر متمثلاً في موقفه من هذا العالم. فهل يتعامل مع متطلباته بشكل مثمر أم يرفضها. العالم المادي (الفيزيقي) ضروري لمن يمارس معتقداته الدينية لأنه يوفر الوسائل التي تؤدي إلى إدراك الحكمة الحقيقية، أي العقل والعلم. وفي كتابه وجه الدين يشرح قائلاً بأن الحيوانات تتصرف بدون علم، بينما تعلم الملائكة ولكنها لا تتصرف. أما أبناء البشر فإن عليهم أن يجمعوا بين العلم والعمل، تماماً مثلما يمثلون الجمع بين أجسام الحيوانات، وحكمة الملائكة. ^(٢٣) وبينما يقول المتصوفون بأن العقل يشكل الحد الواجب اجتيازه، أي أنه العقبة أمام هؤلاء الذين يحاولون التوصل إلى حالة الوحدة في منبع الحب، نجد أن ناصر خسرو يقول بأن العقل لا يجب تخطيه أو كبته، إنما يجب استخدامه في سبيل الاستزادة من العلم وتقوية الإيمان.

وفي قصيدة شعرية أخرى له، ترجمها بأسلوب فيكتوري ج. براون (١٨٦٢-١٩٢٦م)، يقول ناصر:

كان العقل دائماً قائدي

(٢٣) ناصر خسرو، وجه الدين، ص ٦٠-٦١.

يأخذني باليد وكأنه دليلي
سائراً بي باتجاه الحكمة
إلى أن أصبحت معروفاً بها
في مشارق الأرض ومغاربها
العقل هو الذي وهبني تاج الإيمان الديني
كما أنني أقول إن هذا الإيمان بدوره
زودني بالفضيلة والتجَلَد والطاعة. (٢٤)

وهكذا، فإن العقل لا يخالف الدين، كما لا يمثل طريقاً حياتياً آخر، كما يقول ناصر خسرو، لكنه بالأحرى مرتبط ارتباطاً جذرياً بكليهما. فهو يسير بالمؤمن على طريق الإيمان السليم ومن ثم يساهم في تقوية ذلك الاعتقاد. من ناحية أخرى، يعتبر العلم وحده من دون العمل المناسب فارغاً ولا قيمة له، كما يقول ناصر خسرو. كما أن معرفة ما هو حقيقي غير كافية بحد ذاتها، وكذلك معرفة إمام الوقت غير كافية.

يمثل هذا الوضع، كما يقول ناصر خسرو، عقداً من اللؤلؤ وُضعت في وسطه أحجار عادية. فعلى المرء أن يعمل بمقتضى هذا العلم. وهو يعظ بالأصول الأخلاقية المعروفة، لكنه يدأب دائماً على جعلها عملية، ويتابع قوله شارحاً بأن الأعمال الصالحة لا تكسب التأييد والقبول لمجرد أنها أعمال صالحة، إنما قيمتها تنبع من كونها تؤمن للإنسان الخير في الحياة الدنيا وكذلك في الآخرة. كما يقول خسرو بأن ذلك العقرب الذي لدغك وسبب لك الألم، سيقاسي هو ذاته يوماً ما من ألم شبيه لألمك. لذلك لا داعي للخوف مما قد تقاسيه من ألم لأنك ستنال مكافأتك في ما بعد. إن شعبية ناصر خسرو تنبع فعلاً من هذا التوجه العلمي لمنحاه الفلسفي.

(٢٤) براون، التاريخ الأدبي، مجلد ٢، ص ٢٤١.

فهو يُبقي رجله على الأرض ويعطي الحياة ما تستحقه في رأيه من قيمة وأهمية، بالرغم من أنها تظهر مشوبة بالإغراء بشكل خطير. وبما أن جانباً من تصرف ناصر العفيف الذي يود من خلاله يود هداية الآخرين إلى ما فيه صلاحهم، فإن توجهه في الأمور الأخلاقية يركز على ثنائية الطريقة التي يستخدم بواسطتها العقل؛ أن يعمل المرء على كسب العلم ويثابر في الوقت نفسه على تعليم الآخرين. إذ لا يكفي أن يكتسب المرء العلم، فالمفروض له أيضاً أن يرشد الآخرين إلى طريق الصواب. فعلى سبيل المثال، نجده يشير إلى ذلك الحلم الذي جعله يغير مجرى حياته بحيث اتّبع بعد ذلك حياة روحية منصبة على الوعظ والإرشاد مدفوعاً بذلك الصوت الذي سمعه أثناء حلمه والذي صرخ فيه قائلاً: لا يمكن أن يعتبر من يقود الناس إلى اتباع نهج لا معنى له حكيماً، بل حري بالمرء أن يواظب على البحث عن الأمور التي تزيده علماً وحكمة.^(٢٥)

دعونا نُلقِ نظرة على تعاليم خسرو بالنسبة إلى الشريعة، أو القانون الديني للإسلام، بينما إن توصلنا إلى إظهار الفرق بين الظاهر والباطن، وأظهرنا بطرق عديدة أن تأويل الشريعة يعتبر أكثر أهمية من المظهر الخارجي لها، عند ذلك ما عدنا بحاجة إلى قفزة كبيرة تساعدنا على التوصل إلى الاستنتاج أنه بإمكان المرء أن يلغي أو يستغني كلياً عن القيود التي تفرضها الشريعة. في الواقع غالباً ما كان أعداء الإسماعيليين يتهمونهم بعدم أخذ قوانين الشريعة على محمل الجد. أما ناصر خسرو فهو يهاجم بدوره هؤلاء النقاد بشدة، أكانوا من داخل جماعته أو من خارجها، مؤكداً أنه على المؤمن أن يمارس ما تفرضه أحكام الشريعة وأن يتذكر أن مجرد توصله إلى إدراك العلم الباطني لا يعفيه من فروض الشريعة. وفي كتاب خوان الإخوان يتساءل خسرو «إذا كان تطبيق قوانين الشريعة ضرورياً في سبيل التعبير الصحيح عن

(٢٥) ناصر خسرو، سفر نامه، ترجمة تاكستن، ص ١.

الإيمان، فما هي المبررات لإلغاء القيود التي تفرضها هذه الشريعة لمجرد ظهور صاحب القيامة (بالفارسية خوداوندي قيامت)؟^(٢٦) ويوجب خسرو بنفسه على سؤاله هذا مؤكداً أن الشريعة مؤلفة من جزأين: عقلي ووضعي.

فالشريعة عقلانية من حيث تحريمها لجرائم القتل والزنا والسرقة. ولو أننا أهملنا هذه النواحي لانهار النظام الاجتماعي للعالم. وتعتبر هذه القواعد القانونية حيوية وضرورية للأمة. ويتابع ناصر قائلاً إن الشريعة تعالج أموراً عديدة مثل الوضوء، والصلاة، والزكاة، والحج، وهلم جرأً، وهي أمور مفروضة. وقد لا تبدو هذه الأمور بجدية جرائم السرقة والقتل المعتمد، إلا أن هذه الأحكام وجدت في الشريعة نظراً إلى تضمنه من معان ذات أهمية. ويقدم ناصر عدداً من الحجج والبراهين لدعم موقفه. ويشبه أولاً ظاهر الشريعة بالعالم الذي يحيط بنا، فكما أن العالم الذي يحيط بنا يشتمل على مجموعة كاملة من الأمور المتنوعة، كذلك الأمر بالنسبة إلى الممارسات الدينية، حيث إن لكل فرض من فروض الشريعة طبقات متعددة. وعلى سبيل المثال تشتمل الصلاة على متطلبات تتعلق بالجسد كالتكلم، والاستماع، والوقوف والسجود. كذلك لا يقتصر الصوم على عدم تناول الطعام والشراب فحسب، بل يشمل أيضاً محظورات أخرى كالإقلاع عن ارتكاب المعاصي والتفوه بالكلام البذيء... إلخ. من هنا، يتبين لنا أن تعددية هذه الدنيا تنعكس في تعددية الشريعة.

بالإضافة إلى ما ذكر أعلاه، يشير ناصر إلى أنه إلى جانب كون هذه التعددية تتشارك الأمور الجسمانية والدينية، فإنها تتشارك أيضاً في توازنها الباطني، حيث إن كل واحد من عالمي المادة والروح يُشتق من أربعة

(٢٦) ناصر خسرو، خوان الأخوان ص. ٢٨٢. وشرحت هذا الموضوع بعمق أكثر في رسالتي، «ناصر خسرو وعقيدته في النفس: من العقل الكلي إلى العالم الجسماني في الفلسفة الإسماعيلية» (رسالة الدكتوراه، جامعة كولومبيا، ١٩٩٢)، ص ٢٠٤-٢١٣؛ وأيضاً في: ناصر خسرو: ياقوت بدخشان (لندن ٢٠٠٠).

عناصر. أي إنه كما أن الأمور المادية (الفيزيائية) يتم اشتقاقها من أركان أربعة، يتم كذلك اشتقاق الأمور الدينية من أركان روحية أربعة، هي: القرآن، والشريعة، والتأويل، والتوحيد. فضلاً عن ذلك، لا يركز كل شيء على أربعة أمور في كل من عالمي المادة والروح فحسب، بل إن الأمور الأربعة مرتبطة أيضاً ببعضها البعض. فالهواء والماء يجتمعان مثلاً معاً لتنتج عنهما الرطوبة، كما أن النار والماء يجتمعان لينتجا الحرارة. وهكذا، فإن وجود العالم متوقف على ترابط هذه العناصر الذي ينتج عنه ما هو موجود اليوم.

ويتابع ناصر سرده للأمور قائلاً إن الأمور الخيرة تتلاقى مع بعضها البعض بالطريقة نفسها المعمول بها في عالم الروح. فكل نبي جاء بشريعة تعتمد على أجزائها، وإذا ما حصل وتفرقت هذه الأجزاء عن بعضها البعض فستحل كارثة في العالم الروحي. وهو يقارن أيضاً بين تطبيق أحكام الشريعة وتناول العقاقير الطبية أثناء مرضنا، فيقول إن المرء قد لا يرغب بالقيام بذلك، وقد لا يُسر بتناول جرعة من الدواء، لكننا نقوم بذلك لأن الذي وصف لنا هذا لدواء طبيب يملك القدرة على شفاء البدن. فالنبي محمد ليس إلا رسولاً جاء حاملاً الشريعة (الدواء) الذي يشفي به أنفسنا. وهكذا، فإنه عن طريق التوازن في التعددية الخارجية والداخلية، وتوازن الاشتقاقات من العناصر الأربعة والاتصال المتبادل في ما بينها، قام ناصر بعرض حججه ليبرهن أنه على المؤمن أن يتقيد بأحكام الشريعة من أجل أن يتوصل إلى أعلى مستويات العلم. كما أنه عبر مراعاة أحكام الشريعة وما يرافقها من أعمال بدنية وجسدية، يتحضر المؤمنون لقبول الإمام في قلوبهم.

وبما أن تطبيق أحكام الشريعة يتطلب القيام ببعض التمارين الجسدية، ولأن البحث عن المعرفة يتطلب أن يكون الجسم بمثابة المأوى للعقل، بما في ذلك العيون والآذان والنفاذ إلى الكتب والأقلام، نجد أن ناصر خسرو، كغيره من المفكرين الدينيين، يُبقي الجسد في موضع مشرف ضمن نظريته

الروحية. وهكذا فإن ما تطور وحصل بشكل غير متوقع ضمن الهيراركية التقليدية للأفلاطونية الجديدة حيث تحتل المادة أسفل الدرجات، هو ما أعطاه ناصر من أهمية خاصة لدور شخصية الإنسان ذاته وذلك عن طريق التواصل والامتداد جاعلاً من الجسم أداة فاعلة في عملية تطهير نفس شخص ما وإكمالها. وبما أن العالم المادي (الفيزيقي) هو نتاج رغبة النفس الكلية (الكل) بأن تحقق كمال وجود العقل الكلي، فإن ناصر خسرو لا يتمكن من معالجة أمر العالم الفيزيقي بالطريقة الاشتملازية التي اتبعها أفلاطون وغيره من رواد الأفلاطونية الحديثة في نظرتهم وتوجههم لهذه الدنيا (أي العالم المادي).

وهكذا، فإن سعادة الإنسان الحقيقية تتوقف على البحث عن سبل الكمال، أي عن طريق إعادة ذلك النموذج الذي بواسطته بدأ الكون بأسره بالعودة إلى منبعه الأصلي. ويجعل ناصر خسرو من هذه النظرية الروحية المتعلقة بالمسرة والرغبة، صفة مميزة وحاسمة لفلسفته. فيربط اللذة (المسرة) والشوق (الرغبة) بالإرادة الإنسانية وبعملية إدراك النفس لذاتها، وبالعلاقة بين النفس الكلية والفردية. وبينما من الممكن تأكيد تفوق العالم الروحي على العالم المادي باستمرار بالاعتماد على علم الماورائيات (ميتافيزيقيا) المحض، نجد أننا نجابه في الوقت نفسه المصاعب بينما نحاول النظر إلى هذه الأسبقية من منظور المهمات العملية والواقعية للأجسام الفيزيقية ودور عاملي المكان (الفضاء) والزمان في هذا المضمار. هذا الوضع يفسر لم على الدين أن يعالج الأمور النظرية والمسالك الأخلاقية في آن واحد. إن تحليل ناصر خسرو التفصيلي للخلاص (النجاة) الإنساني يكشف عن حدود ثنائية الجسم والنفس عند الأفلاطونية الحديثة.

فضلاً عن ذلك، يدع ناصر خسرو، باعتباره مفكراً يشعر بالمسؤولية ويتحلى بضمير حي، نتائج النظرية تقود إلى الخاتمة المنطقية، التي يعتبر بها الجسم أنه ليس مجرد شكل يحتل أدنى المستويات في عالم الأفلاطونية

الحديثة، بل هو في نظر ناصر مرتفع في مكانته بشكل أصبح الوساطة المستخدمة في تحقيق الكمال الروحي. فمن خلال الجسم، تصبح كمالية النفس ممكنة وذلك بعد تأديتها فرائض الشريعة. وفي اعتماده هذه الطريقة ألا وهي قيامه بتعديل نظام الأفلاطونية الجديدة وإصلاحه، آخذاً ما يمكن أن يشكل حد هذا النظام الميتافيزيقي، ومحولاً إياه إلى ديناميكية مغتنية وواقعة بين قدرة النفس واستخدامها كأداة جسمانية في سبيل تحقيق الكمال الإنساني، ونظراً إلى أن الإنسان مسؤول عن أعماله، فإن آثار أعماله تنقل إلى نفسه. ويؤدي هذا الانتقال إلى طهارة نفس الإنسان، ويتم هذا فقط عن طريق مراعاة هذا الإنسان لفرائض الشريعة وأحكامها.

أما ما قد أنجزه ناصر خسرو في ثيولوجيته، فقد جعل الجسم يصبح العامل الذي يقوم بدور الوسيط والموفق أثناء عملية تطهير النفس. فالنفس تتطهر بواسطة أعمال الجسم. ولكن خسرو سمح بإبقاء الثيولوجيا الفلسفية الإسماعيلية ذات منحى أفلاطوني جديد في توجهاتها الميتافيزيقية لتكون على مستوى نظرتها إلى الانبعاثات والعقول ذات الترتيب الهرمكي. وبالتوافق مع التوجه الإسماعيلي في قطبيه الظاهر والباطن، ابتدع خسرو تركيباً هاماً وذلك عن طريق جعل الطرح الأخلاقي إسلامياً بشكل واضح. وقد أبرز خسرو، بهذه الطريقة، مركزية الجسم والعالم المادي وأهميتهما، ليس في العمليات العقلانية والأخلاقية المرتبطة بحياتنا اليومية فحسب، بل ركز أيضاً على مركزية الجسم في تحقيق كمال النفس الحتمي.

الفصل السابع

العقل والتجربة العرفانية عند أهل التصوف

آن ماري شيميل

عندما تلقيت الدعوة للإسهام في هذه المجموعة ورأيت العنوان المقترح لها، قررت أن أخط جملة واحدة فقط، وهي عبارة عن بيت شعر كتبه مولانا جلال الدين الرومي في ديوانه:

في مطلع كل صباح يغدو هذا العقل بحبك مجنوناً
فيصعد إلى سطح الدماغ ويعزف على العود.^(١)

وبطبيعة الحال، لا نستطيع أن نلخص في هذا البيت من الشعر مسألة العقل والعشق بكامها، كما لا يمكن أن نقول مسألة الدين ذي الوجهة العقلية والدين ذي الوجهة العشقية، ولكنني أعتقد أنه يعطينا فكرة جيدة عن نظرة بعض كبار المتصوفين في ما يتعلق بالمشكلة، ومولانا جلال الدين الرومي (ت. ١٢٧٣) هو بالتأكيد أبلغ الناطقين باسمهم، فضلاً عن أن لديه طريقة لطيفة في بيان الفرق بين العقل والحب:

(١) جلال الدين الرومي، *Diwan-i kabir ya kulliyat-i Shams*، طبعة بديع الزمان فوروزنفار (طهران ١٩٥٧-٧٥) رقم ٢٦٠١، الأرقام تشير إلى رقم القصائد في هذه الطبعة التي تضم عشرة مجلدات، يشار إليها باسم الديوان.

ذو العقل بهرب من النملة الميتة حذراً
وذو الحب يدوس على التين ولا يعبأ.^(٢)

الحب، هذه القوة الإلهامية العظيمة التي تتخلل كل إبداع، وهو الذي ألهمه هذه الأشعار، والتقطها بعد ٧٠٠ عام محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨) الذي يدين بالكثير لأفكار جلال الدين الرومي، على الرغم من أنه انتقد بأقصى العبارات من يُسمون الصوفيين. ويستشهد محمد إقبال بالقرآن لبيان الفرق بين الحب والعقل:

الحب يقفز لا يتردد في نار النمرود
العقل ما زال يفكر من فوق السطح.^(٣)

أي أنه على العقل أن يتروى في كل الأشياء وأن يتناول الأشياء بالتفكير أولاً. أما الحب فيحاول أن يقفز إلى قلب الأمور من دون أن يفكر في العواقب، وبهذا يكون خلاصه.

والعقل، بالطبع، ليس شيئاً سيئاً في ذاته، وإن كان الرومي وصوفيون آخرون يسخرون منه أحياناً، لا بل العقل ضروري للغاية. فهو كما يقول المتصوفة المسلمون وكثيرون غيرهم من المسلمين، مرشد لا غنى عنه، يقود المؤمن في طريق الشريعة الواسع نحو الهدف. والعقل مفيد كقاض،^(٤) وهو بلغة المتصوفين قوة ذكرية. أما النفس، أي الروح الدنيا، فتعتبر قوة أنثوية. وطوال تاريخ الصوفية الكلاسيكية نجد قصصاً عن التباين بين الحب والعقل، وهنا أيضاً كان مولانا الرومي أبلغ الناطقين في هذه المناظرات التي تدور بين هاتين القوتين الروحيتين في الكائن الإنساني. وفي كتابه المسمى *المنشوي* يرد مشهداً لذيذ لمجادلة عائلية يكون فيها العقل هو الأب، وتكون فيها النفس،

(٢) الرومي، الديوان، رقم ٢٣٦٦.

(٣) محمد إقبال، 'Zabur-i 'ajam' (لاهور ١٩٢٧) الفقرة ٢، رقم ٣٨.

(٤) الرومي، الديوان، رقم ٢٠٢.

الروح الدنيا، هي الأم. فالأم تريد أن تدلل طفلها، الإنسان، بإبقائه في البيت قريباً من صدرها، لتجنبه كل أنواع المشاق في الحياة. أما العقل، الأب، فيعظها بأن ترسل الصبي إلى المدرسة من أجل إعدادة لحياة شريفة.^(٥) ويمثل هذا المشهد الطريقة التي يتحدث بها معظم المتصوفين عن العلاقة بين العقل والنفس، الملكات الطبيعية الدنيا.

وللعقل دور هام في تطور الإنسان، وإن كان لا يحق له أن يدخل خدر العروس كما يقول الرومي. والعقل في التقاليد العرفانية عند الصوفية، متصل بجبريل، رئيس الملائكة، وكالعادة يقبسون دائماً دليلهم من تجربة النبي محمد. يروي أنه عندما عرج بالنبي إلى الحضرة الإلهية للمثول أمام الله، بقي الملك جبريل عند سدرة المنتهى لأنه لا يستطيع أن يتجاوز حدود الكون المخلوق، أمل القلب العاشق فيستطيع أن يدخل الحضرة الإلهية.^(٦) وهكذا، يظهر جبرائيل في العرف الصوفي، وتأثير الرومي على وجه الخصوص، مثلاً للعقل القائد الذي يستطيع أن يصل بالنبي محمد وكل من سار على نهجه إلى حدود هذا الكون، ولكن الحب وحده هو الذي يستطيع أن يأخذ الطالب إلى أبعد من ذلك. ويوضح الرومي ذلك بيت آخر من الشعر: عن العقل فيقول:

إن لهذا العالم، هذا الكون، ستة حدود لا يمكن تخطيها.

ويقول الحب: هناك طريقة، ولقد تجاوزت هذه الحدود مراراً وتكراراً.^(٧)

إنها مسألة منهج، ومن ثم يظهر العقل غالباً كشخص راجل، حارس على السلوك الحسن للإنسان، ولكنه حارس قد ينام أحياناً، وحينئذ يأتي الحب

(٥) الرومي، المثنوي، الطبع والترجمة، رينولد أ. نيكلسون، (لايدن ولندن ١٩٢٥-٤٠) المجلد السادس، السطر ١٤٣٣ وما بعده.

(٦) انظر القصيدة الرائعة لفريد الدين العطار، *Ilahiname*، طبعة هـ. ريتز (إسطنبول ١٩٤٠)، ص ١٦.

(٧) الرومي، الديوان، رقم ١٣٢.

خلسة، كاللص، فيختطف الشخص الذي كان من المفروض أن يحرسه العقل.^(٨) يستطيع العقل أن يكون قاضياً يفقد عمامته بتأثير الحب.^(٩) وقد تسكره لقمة صغيرة من طعام الحب. وعلى الرغم من أنه، في البداية، سيتروى إلى الركن عندما يأتي الحب بالكباب والشراب،^(١٠) ولكن مضغة صغيرة من طعام الحب ستسكره في نهاية المطاف وتجعله ينسى واجباته.^(١١) وقد يكون العقل أفلاطوناً^(١٢) ولكن كما يقول الرومي أيضاً، عندما يأتي الحب يقرعه بالعصا على رأسه.^(١٣) قد يبدو هذا غريباً ومعادياً للعقل، ولكن هذه مشكلة ما فتى يواجهها الصوفيون وذوو الميول الصوفية - ويسعني أن أقول: وذوو الميول الدينية أيضاً - في جميع أنحاء العالم، وقد أعرب عنها النبي محمد عندما سئل في قضية معينة عما يجب عمله إذ أجاب «استفت قلبك»، لأن القلب هو الذي يعطيك الجواب الصحيح في المشاكل التي تواجه العقول البشرية.

وفي هذا الصدد، وفي ما يتعلق بالقول إن القلب وتجاربه أعمق من تجارب العقل، لا نحتاج إلا إلى مطالعة الكتاب الرائع للكاتبة إفلين أندرهيل، *الصوفية Mysticism* (لندن ١٩٤٢) حيث تقول: «إن الحب هو حركة حياة النفس، وأكثر تلقائية في أساليبه وأصح في نتائجه. وهو حتى عند أقل الناس علماً من أهله، أصح من أعمق الرؤى لأعظم عقل فلسفي».

والعقل، كما يقول الصوفيون ويقول الرومي الناطق باسمهم، ذكي. نقله النقل والقياس. أما الحسب فيأتي كرؤية من شمس كن فيكون، أي شمس

(٨) الرومي، الديوان، المرجع السابق، رقم ٢٨٠٧.

(٩) المرجع نفسه، رقم ١٢٨٨.

(١٠) المرجع نفسه، رقم ٥٠٧.

(١١) المرجع نفسه، رقم ٢١٧٠.

(١٢) المرجع نفسه، رقم ٢٢٣١.

(١٣) المرجع نفسه، رقم ١٢٧٦.

الإبداع الإلهي^(١٤). العقل ضروري لنقل الخبر، أما ما يتشوق إليه القلب فهو النظر، أي الرؤية المباشرة. وقد ناقش المفكرون الصوفيون هذه المشكلة فعلاً، من وقت لآخر، في العصور الأولى من التاريخ الإسلامي، ووجدت تعبيرها الجميل والعميق في قصة تمثيلية نعرفها كلنا، هي قصة الفراشة والقنديل. فقد كتب الحلاج (ت. ٩٢٢) وهو من أبرز ممثلي التجربة الصوفية الحية، في كتاب الطواسين^(١٥) وهو كتاب صغير باللغة العربية، قصة الفراشة التي تقترب من القنديل فتري أولاً نوره ثم تشعر بدفته وأخيراً تقذف نفسها في لهبه، لأنها لا تريد أن تكتفي بالنظر والإحساس بل تريد أن تصبح اللهب ذاتها للوصول إلى حياة جديدة فتحرق نفسها بشعلة القنديل. هذه القصة، كما نعلم جميعاً، ولا سيما أولئك الذين قرأوا الشعر الفارسي أو التركي أو الأوردي، قد تخللت آداب العالم الإسلامي وخصوصاً في الجزء الشرقي منه. وانتشرت القصة عن طريق ترجمة ألمانية لشعر حافظ قام بها غوتيه، الشاعر الألماني (ت. ١٨٣٢)،^(١٦) وصاغها بين أجمل قصائده في مجموعته الشعرية العظيمة ديوان الغرب والشرق *West-Östlicher Divan* التي نشرت عام ١٨١٩. ويتكلم غوتيه في ديوانه هذا عن الشوق المبارك، *Selige Sehnsucht* الذي يشكل فيه الموت في لهب القنديل، المسألة المحورية، وهو موضوع قريب بالطبع إلى قلوب الصوفيين الذين يرددون العبارات «موتوا قبل أن تموتوا» لأن كل موت هو درجة إلى الأعلى في سلم الصعود. والنظر، كما قلت، هو التجربة الحقيقية التي يطمح إليها الصوفيون، ومن ثم يؤكدون الأهمية القصوى للحب.

وكتب محمد إقبال، وهو يعتمد كثيراً على شعر مولانا جلال الدين

(١٤) الرومي، الديوان، المرجع السابق، رقم ١٩٤٠.

(١٥) الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، تحقيق ل. ماسينيون (باريس ١٩١٣)، ص ١٦.

(١٦) *Der Diwan*، (شتوتغارت ١٨١٢-١٣).

الرومي وصوره في مقطوعة شعرية بالفارسية وردت في كتابه *Payam-i Mashriq*،^(١٧) الذي ألفه كجواب على ديوان غوتيه، ناقلاً: أرجو من كل من كان فيلسوفاً ألا يستاء من هذه الأبيات:

سأل القارئ النهم، الذي يعيش في لفائف مخطوطات الفارابي وابن سينا: ما معنى الحياة؟ فأجابته الفراشة، وهي تحترق في لهب القنديل: كن مثلي تدرك كنهها.

المهم بالنسبة إلى الصوفي هو الفرق بين القراءة من مخطوطات العلماء والتجربة الحية، ولذلك فإنني أوافق محمد أركون الرأي على ضرورة تعريف كلمة «تصوف» بعناية أكبر، لأنه من المضحك أن نرى العديد من الأوروبيين والأميركيين يسمون أنفسهم «صوفيين» من دون أن يدركوا أنه بدءاً من القرنين السابع عشر والثامن عشر، أخذت هذه الكلمة تُستعمل بمعنى تحقيري، وأن كبار المفكرين الصوفيين في إيران والهند المسلمة كانوا يرفضون أن يطلق عليهم هذا الاسم،^(١٨) فهم أهل العرفان، أو المحمديون، أي الذين يسلكون مسلك النبي بصورة كاملة.

ومرة أخرى، نستطيع أن نقارن بين الحب والعقل - وهما النمطان من الإدراك - والذكر والفكر. الفكر ضروري لتحلل العالم البشري، وتحلل كل ما هو مخلوق ويمكن فهمه بملكاتنا العقلية. والفكر، أو التفكير، هو واجب مهم من واجبات المؤمن، ما لم يكن يريد بالتفكير معرفة الذات الإلهية، فهذا محظور. غير أن الفكر كنشاط عقلي هام كالذكر، أي المداومة على ذكر الله، ويفترض أنه يصقل قلب المؤمن حتى يصبح مرآة صافية. وأكد القرآن (٢٨: ١٣) أهمية الذكر، ولا سيما في الآية «ألا بذكر الله تطمئن القلوب».

(١٧) محمد إقبال، *Payam-i Mashriq* (لاهور ١٩٢٣) ص ١١٩.

(١٨) انظر، على سبيل المثال، كتاب أ. شيميل *Mystical Dimensions of Islam* (تشابل هل ١٩٧٥).

هذان الشكلان من التفكير: العقلي (الفكر والتفكير) والعشقي المشبع بنشوة الحب (الذكر) يستعملان معاً دائماً، فهما السداة واللحمة لحياتنا البشرية.

هذا ما يدعوه محمد إقبال العلم والعشق، وهنا أيضاً، حينما نستعمل كلمة علم بالمعنى الذي يستعمله إقبال وكثيرون غيره من أنصار التحديث، فإننا نعني النشاط التعليلي المنطقي Science بالمعنى الحديث. والعلم هو المعرفة التي يتلقاها المسلم من الوحي والطريقة التي يستطيع بها المؤمن والمؤمنة أن يأملا نيل السعادة في الدنيا والآخرة. والعلم هو المرشد الحقيقي: هذه هي الطريقة التقليدية لتفسيره، وهذه طريقة العلماء في ذلك، أليسوا هم المسؤولون عن قيادة المجتمع في طريق الشريعة السمحة باستعمال ذكائهم أي عقلهم. وهكذا، فإن هذه الأشياء متكاملة ويجب ألا يغيب عن الذهن أبداً أن يوجد في ذلك أساس أرثوذكسية الإسلام وكيفية تطبيق تعاليمه. وهذه الطريقة بالنسبة إلى أولئك السكارى بنشوة الحب، قد لا تكون طريقة ملهمة جداً، ولكنها طريقة مأمونة، ويجب ألا ننسى أبداً أن كلمة «شريعة» تعني النهج أو الطريق العريض الذي يقود إلى البئر في الصحراء، لأنك إن لم تتبع هذا الطريق العريض فسوف تضل طريقك وتهلك كما هلك كثيرون. ولهذا السبب، كانت مفاهيم الشريعة والعلم والعقل متكاملة.

وحينما يتكلم إقبال عن ثنائية العلم والعشق، يستعمل العلم بالمعنى الحديث. ومن قرأ *Payam-i Mashriq* - وهو ديوانه الشعري الفارسي الذي نشر عام ١٩٢٣ - يجد أنه قارن في إحدى قصائده الشهيرة، بين هاتين القيمتين، من دون أن يدين أيّاً منهما، حيث جعل الحب يقول للعلم: نحن نغمتان لأنشودة واحدة، نحن متكاملان وولدنا معاً، فلنعد إلى العمل معاً، ولنمتنع عن العمل أحدهما ضد الآخر. لنعمل معاً كي نحول العالم إلى فردوس.^(١٩) لأنك، يا علم إذا انفصلت عن العشق، أي عما يمكن أن

(١٩) إقبال، *Payam-i Mashriq*، ص ١١١.

نترجمه إلى حب أو حدس أو تجربة ذاتية، تصبح شيطانياً، وتشكل خطراً وتصبح هداماً. هذا تحذير لا نبالغ به مهما رددناه. ولا شك في أن هذا النوع من العلم، كما يفهمه إقبال، ضروري جداً لأنه يفهم الواقع بحذافيه، ويقدم لنا تحليلاً مفصلاً لكل شيء. أما العشق، الحب أو الحدس، فيدرك الواقع بكليته ومجموعه، ومن ثم يمكننا من رؤية التفاصيل التي يركز عليها العلم من زاوية مختلفة. ولكن كما يقال بحق، إذا انفصل هذا التفكير التحليلي عن الفكر التركيبي يصبح خطراً. ومن الشائق أن نلاحظ أن غوته، قد قام قبل إقبال بمئة عام، بالتعبير عن الفكرة نفسها، وهي أن المعرفة التحليلية محض خطرة، فنحن نحتاج إلى التركيب وإلى «رؤية الكل»، أي رؤية الحقيقة ليس بالعقل فحسب بل بالقلب أيضاً.

وفكرة أن العقل يمكن أن يكون خطراً وأنه غير ضروري للكائنات الإنسانية، قد أعرب عنها العديد من المفكرين الإسلاميين، لا بل الشعراء بالمبانية بين النهج الفلسفي والحب. وإن كل من قرأ الشعر الفارسي والتركي والأوردي في العصور الوسطى يعرف أن الفيلسوفاك (الفيلسوف التافه الرث الثياب) كان مضحكة للشعراء. والغريب حقاً أن ابن سينا بالذات، مع وجود عنصر صوفي قوي في تفكيره، كان يُتهم عموماً بأنه عقلاني أكثر مما ينبغي، وأنه لم يعد على صلة بالدين الحق. هذه حالة من التطورات الوهمية *imaginaire* التي أشار إليها البروفسور محمد أركون. ومن المثير للاهتمام أن هذا الارتباب كله بابن سينا وارد في التقليد الصوفي لمجد الدين البغدادي الذي رأى في منامه النبي يقذف بابن سينا في النار، وأصبحت فكرة «الحلم» هذه بكليتها موضوعاً تلونت به غالبية الشعر الصوفي المتأخر. هذا في حين أن هؤلاء الذين أمعنوا في ترسيخ هذا البغض لابن سينا، لم يدرسوا أعماله الحقيقية كما شرحها هنري كوربن (١٩٧٨-١٩٠٣).^(٢٠) فقد ألحق ذلك

(٢٠) انظر هـ. كوربن *Avicenne et le récit visionnaire*، (طهران ١٩٥٢-٥٤)، ترجمه =

الضرر بالفلسفة بحيث إنه لم يقتصر على الصوفيين، بل كان أشد حدة عند المسلمين الأرثوذكسيين حتى أنه لون جزءاً كبيراً من تاريخ الفكر الإسلامي. ومما يضيف طابعاً شائقاً جداً على مجمل تاريخ الفكر الإسلامي في العصور الوسطى، الصراع بين النهج الفلسفي إزاء حقيقة الإسلام الأساسية والنقد الأرثوذكسي من ناحية، والنهج الصوفي من ناحية أخرى.

لنعد الآن مرة أخرى إلى فكرة محمد إقبال التي تقول بأن العلم منفصل عن الحب والحدس وأنه شيء شيطاني، إبليسي، وخطر. وهنا يقتبس إقبال مرة أخرى فكرة من الرومي أوردها في كتابه *Payam-i Mashriq* حيث كتب عن حوار دار بين الرومي وغوته، فاتفق الاثنان على أن العقل الماكر هو من الشيطان في حين أن الحب هو الجزء الخاص بآدم.^(٢١) وهذه الفكرة جاءت في بيت شعر في المثنوي،^(٢٢) ديوان الرومي. وشدد إقبال أيضاً على فكرة كانت موجودة قطعاً في العصور السابقة وهي أن العقل شيء «يخلق أوثاناً جديدة» كل لحظة. والعقل يقود الإنسان أساساً إلى الشرك بالله، لأنه ما دام يشد إلى مختلف جوانب حياتنا الدنيوية ويركز عليها فهو خطر من حيث يجعلنا ننسى أنه لا يوجد إلا خالق واحد قيوم على العالم وما فيه، ومن ثم يمكن للمرء أن يقول إن العقل مسؤول عن إشراك أشياء أخرى مع الخالق الواحد الأحد. ومرة أخرى، يعبر إقبال عن هذه الفكرة بطريقة تقليدية، مستعملاً صورة معروفة لدينا جميعاً من الشعر الفارسي، حين يذكرنا بالسلطان محمود الغزني، الذي غزا الهند سبع عشرة مرة بين عامي ١٠٠٠ و ١٠٢٦:

= إلى الإنكليزية و. ز. تراسك بعنوان *Avicenna and the Visionary Recital*، (نيويورك ١٩٦٠).

(٢١) إقبال، *Payam-i Mashriq*، ص ٢٤٧. وللاطلاع على ملاحظات أخرى حول أهمية غوته في فكر إقبال، انظر كتاب أ. شيميل، جناح جبرائيل: دراسة في الأفكار الدينية للسير محمد (ليدن ١٩٦٥) ص ١٣٣٠.

(٢٢) الرومي، المثنوي، المجلد ٤، السطر ١٤٠٢.

«كل ما في العالم ينحني للحب الحب، هو المحمود الذي قهر سومنات العقل». (٢٣)

وتجدر الإشارة هنا إلى أن السومنات هو معبد الهندوس العظيم الذي دأب الشعر الفارسي على استعماله كناية عن الأوثان التي وجدت فيه. وحينما يقول إقبال إن العقل ينتمي إلى السومنات، فهو يعني أنه شيء يُعبد وتُقَدَّس فيه أشياء غير الله الواحد الأحد. ولكن عندما يأتي الحب، تتحطم هذه الأوثان كلها، كما حطم إبراهيم أصنام أبيه. وبالطبع، يستطيع المرء استخدام هذه الصورة في كل مكان.

ولكن، ماذا يحدث عندما يحاول المتصوفون - وأنا استعمل هذه الكلمة بأوسع معنى ممكن لها - أن يدونوا تجاربهم الصوفية؟ يقول الرومي في المثنوي، كما قال المئات من قبله وبعده، إن القلم عندما يأتي ليكتب كلمة «الحب» ينكسر. (٢٤) فإنه من المستحيل وصف هذه التجربة: تذوق الحضور الغامر للواحد المحبوب، الحضور الإلهي المحبوب دائماً للنفس. والنفس، كما يقول الرومي أو على الأقل كما يعني، وكما جاء في العديد من الأشعار والشروح للقرآن، التركية والأردية والعربية، ممثلة في زليخة العاشقة. أما الجمال السرمدي لله فيتجلى في يوسف الذي لا تستطيع النفس أن تصل إليه إلا بعد معاناة رهيبة. (٢٥) القلم ينكسر عندما يكتب عن الحب، ولكن من الغريب جداً أن يخط القلم نفسه أيضاً كماً كبيراً من الكتب والشعر في هذا الحب بالذات. ومن التناقضات في الأدب أن الصوفيين، الذين أكدوا دائماً عدم إمكانية التعبير عن تجربة الحب، هم الذين كتبوا معظم الكتب المطبوعة في هذا الموضوع. فحينما أنظر إلى كتاب الفتوحات المكية لابن العربي، (٢٦) أو

(٢١) محمد إقبال، *Payam-i Mashriq*، (لاهور ١٩١٥) السطر ١٣٥.

(٢٤) الرومي، المثنوي، المجلد ١، السطر ١١٤.

(٢٥) المرجع نفسه، المجلد ٦، السطر ٤٠٢١ وما بعده.

(٢٦) ابن العربي، كتاب الفتوحات المكية، (القاهرة ١٣٢٩/١٩١١) ٤ مجلدات.

المؤلفات العديدة من شمال أفريقيا إلى شبه القارة الهندية، التي كُتبت عن مسائل الحب الصوفي، أستطيع أن أقول إنها ليست ملهمة (بفتح الهاء)، ولا ملهمة (بكسر الهاء)، أكثر بكثير من الشروح القانونية أو اللغوية المطولة والجافة التي كتبها غير الصوفيين في الحقبة نفسها. لذلك، فالمسألة هي ما إذا كان القلم ينكسر أو لا ينكسر. وفضلاً عن ذلك، إذا نظر المرء إلى شعر كبار المتصوفين، وبخاصة ابن الفارض (ت. ١٢٣٥) يخرج بالانطباع أنه ينظر إلى عمل غاية في الصنعة كنقش المجوهرات. وكما قال رينولد أ. نيكلسون (١٨٦٨-١٩٤٥): «إنه عمل يبدو أن كل كلمة فيه صقلها جواهري بارع ليصل بها إلى أكمل تعبير». وبرغم ذلك يطلب منا أن نصدق أن هذا الشعر كتب إلهاماً بدون أي جهد عقلي.

وحتى في يومنا هذا لدينا أمثلة لما يسمى «واردات» أي أشياء تأتي إلى الصوفي. والداغوش في تركيا، قصائد تولد بدون أي إعداد، وتأتي حتى من أميين، وحين يُسأل الشاعر عن تفسير ذلك يقول: «هناك أشياء تأتي إلينا من العلم اللدني (مذكور في «سورة الكهف»، الآية ٦٥) وهي إلهام علوي لسنا سوى أوعية لها». وبالنسبة إلينا تبدو العديد من هذه الأعمال وكأنها كتبت بأقلام أسياذ الكلمة في اللغات العربية والفارسية والتركية. ومن أبرز الأمثلة على هذه التجربة، الفتوحات لابن العربي وأعمال الخواجة مير دارد في دلهي خلال القرن الثامن عشر. فكيف نفسر ادعاء كليهما أنهما لم يكتبتا قط هذه الأشياء باستخدام العقل؟ ويدعيان حتى أنهما لم يفكرا في الموضوع، ومع ذلك تبدو هذه الكتب في منتهى الإتقان. فهما يشعران بأنهما تمكنا بالحب الشديد للموضوع، من إدراك معان سرمدية يستحيل على الآخرين إدراكها. ونجد في المؤلفات الحديثة العهد لميشل تشودكيفيش عن ابن العربي مدخلاً ممتازاً إلى هذا العمل غير العقلاني لابن العربي في كتاباته المستفيضة،^(٢٧)

(٢٧) م. تشود كيويتش، خاتم القديسين: النبوة والقداسة في عقيدة ابن العربي، ترجمة ل. شيرارد (كامبردج ١٩٩٣).

التي تبدو - على الأقل لشخص من جيل متأخر لا ينتمي إلى السلسلة الروحية لابن العربي - وكأنها مصنوعة بكثير من الجهد العقلي.

وهكذا، فإننا نجد في أعمال المتصوفة تفاعلاً غريباً بين معرفة فوق عقلانية والتعبير عنها، حيث تظهر بشكل يستطيع كل واحد، أو ينبغي له أن يستطيع، تفسيرها بطريقة عقلية. وهذه أحد التناقضات في الكتابات الصوفية - والتناقضات هنا لا نهاية لها -. ومن ثم يعترض المتصوفون دائماً على تفسير أعمالهم من جانب غير المتخصصين. وينتقد البروفسور أركون النزعة إلى الاقتصار على قراءة ما هو مكتوب في النصوص التاريخية، ولكن هذه النزعة تكتسي مزيداً من الأهمية عندما يتعلق الأمر بالنصوص الصوفية التي يساء تفسيرها مرة بعد أخرى. ومن الشائق جداً أن يكتب مستشرق لديه تحفظات إزاء الإسلام، هو و. ه. ت. غيردندر، في مقدمته لترجمة كتاب مشكاة الأنوار للغزالي^(٢٨) - بل بالأحرى أن يطرح السؤال - حول الكتابات الصوفية فيقول بألا نغير لغتهم أكثر مما ينبغي من الجدية؟ هذه اللغة تعرض نفسها كلغة علمية بينما هي في الحقيقة لغة شعرية. وأنا أعتقد أن طرح السؤال على هذا النحو كان في منتهى الصواب لأن هذه هي نزعتنا بالضبط. فنحن لا يسعنا إلا أن نفسر النصوص وفقاً لما نعرف مما كانت الكلمات والمفاهيم تعنيه زمن كتابتها، ونعلم مع ذلك أن شيئاً ما يفوتنا لا نستطيع تحديده بمواقفنا ومعارفنا في القرن العشرين.

هذا الخطر الكبير الكامن في تفسيرنا للنصوص الصوفية هو بالضبط ما أشار إليه سيد حسين نصر مرة في مقالة له عن «الكتاب الإسلامي» حيث يقول إنه لا يكفي أن نقرأ النصوص كما هي، فعلينا أن نقرأ «البياض بين السطور»، أي أنه ينبغي لنا أن نفهم معنى هذه النصوص. ليست الحروف

(٢٨) أبو حامد محمد الغزالي، مشكاة الأنوار، ترجمة و. ه. ت. غيردندر (لندن ١٩٢٤) ص

وحدها المهمة، فالبياض بين السطور لا يقل أهمية عن الحقائق المسجلة بالحروف السوداء على الورقة البيضاء. وهذا على ما أعتقد هو ما يجب علينا كلنا أن نضعه في الاعتبار حين نتعامل مع النصوص الأدبية، ليس في الإسلام وحسب بل في أي تراث ديني. وإنه نتيجة لميلنا إلى قراءة الحروف السوداء فقط، نجد في كتاب عن المكتبات الإسلامية الجملة التالية: «لقد ضاعت كتب ومخطوطات كثيرة لأن الصوفيين غسلوها». وهناك الآن عدد من القصص الجديدة يذكر فيها أن مرشداً صوفياً كبيراً كأبي حفص عمر السهروردي مثلاً، طلب من تلميذه أن يغسل كل علمه من قلبه، ولعل بعض الناس قاموا فعلاً بغسل بعض المخطوطات - كما فعل أحد تلاميذ نجم الدين كبرا (ت. ١٢٢١) وفقاً لما رواه جامي (ت. ١٤٩٢) في كتابه *نفحات الأنس*. ولكن بالطبع، إنه من الهراء أن نفترض أن كل صوفي أخذ مكتبته فوضع كتبها في الماء وغسل عنها النصوص، فنحن إذ نفكر هكذا، نسيء فهم التأويلات أو القصص الرمزية التي لا ينبغي أن تؤخذ بمعناها.

وهناك بالطبع شيء واحد مؤكد هو أن المتصوفة يكرهون الاعتماد المفرط على الكتب والعلم المستمد من الكتب وحدها، ليس في ميدان الفلسفة فحسب، بل في ميدان علم الكلام واللاهوت أيضاً وخصوصاً في الفقه. ومن الأمور الكاشفة أن نرى العديد من كبار قادة الصوفية في كافة أنحاء العالم الإسلامي، مثل يونس إمري، بعد عام ١٣٠٠ بقليل، في الأناضول، أو شاه عبد اللطيف في السند في القرن الثامن عشر، وكثيرين غيرهم، يُعتبرون أميين لا يعرفون القراءة والكتابة. فهم كما تقول المصادر، لم يعرفوا سوى الحرف «أ»، الأول والجوهري من حروف الأبجدية، وهو بقيمته العددية «واحد» يشير إلى الله الواحد الأحد. وقد رويت مثل هذه القصة عن كثيرين جداً من المتصوفة الأسطوريين وعن المعروفين جيداً منهم، حتى أن المرء ليدرك على الفور أنها قصص من نسج الخيال، لأن كثيرين من المتصوفة ممن كانوا متمكنين من اللغتين العربية والفارسية إلى جانب لغتهم

الوطنية كانوا يعرفون - بالمعنى الأوسع - بالأميين، إذ كانوا كلهم يعتبرون حرف الألف كافياً. تقول الأغنية السندية الشعبية: «يا معلم، لا تضربني لأنني لا أعرف من الحروف إلا حرف الألف». كانوا كلهم يسخرون من الكتب العلمية مثل *Kanz quduri kafiya* التي تمثل المجموعة الكبيرة من الأحاديث التي تشكل دليل الفقه الحنفي، والقصيدة المتداولة عن قواعد اللغة العربية. فكل هذه، في عرفهم، غير ضرورية لمن تعلم حرف الألف الذي «ينطوي على حكمة كتب الوحي الأربعة» كما يقول يونس إمري في أغنيته.

عندما يطلق الصوفيون على أنفسهم، أو يطلق عليهم لقب أمي، ينبغي ألا ننسى أن القرآن أيضاً أطلق على النبي اسم «النبي الأمي» الذي يعني بالأساس أنه نبي مرسل إلى شعب لم يسبق له أن تلقى أي رسالة سماوية. ولكن هذه الكلمة فُسرَت حينئذ، وخاصة في الدوائر الصوفية، بأنها تعني «غير متعلم». ويعرف كل من قرأ الشعر الصوفي أو غير الصوفي في لغة إسلامية أن مفهوم النبي كإنسان أمي مفهوم محوري، هو الأمي الذي كما يقول فريد الدين العطار «دمر علمه مئة ألف كتاب».^(٢٩) ويفسر مولانا الرومي كيف يكون النبي أمياً. وعندما ننظر إلى هذا التفسير نفهم بصورة أفضل القيمة العليا لكلمة «لأمي». يقول في كتابه النثري فيه ما فيه إن النبي لم يُدعَ أمياً لأنه غير قادر على القراءة والكتابة، كلا فالشخص الذي يستطيع قراءة العلامات على وجه القمر - وهذه إشارة إلى القرآن (١: ٥٤) عن انشقاق القمر - لا يمكن أن يقال إنه أمي، بمعنى غير المتعلم، بل بمعنى أنه لا حاجة به إلى العقل الجزئي (لأنه على صلة دائمة بمصدر النشاط العقلي كله، وهو العقل الأول. وفي ضوء هذا التعريف لكلمة أمي، نستطيع أن نرى أنها ليست على الإطلاق تعبيراً مهيناً يستخدم لوصف شخص بأنه لا يملك أي قدرة عقلية،

(٢٩) جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، طبعة ب. فوروزنفار (طهران ١٣٣٨/١٩٥٩)؛ الترجمة الإنكليزية *Discourses of Rumi* ترجمة أ. ج. أربري (ريتشموند - المملكة المتحدة ١٩٦١).

بل تعني الشخص الذي هو على اتصال دائم بالمصدر الأعلى للإلهام، أي الشخص الذي يملك، كما يقول الصوفيون، «علماً لدنياً»، أي العلم الموحى من الله مباشرة. وحينئذ نفهم صلة ترك علوم اللغة وكل شيء آخر بالتذوق المباشر للحب، كما أعرب عنها بصورة جميلة في أحد أشعار القاضي قاضان، الشاعر السندي الذي توفي سنة ١٥٥١، إذ قال في بيت من الشعر يتردد بصورة متزايدة في باكستان، وخاصة في السند:

دع الصرف والنحو للناس، أما أنا

فبالفكير في المحبوب مشغول

هناك، على أي حال، سؤال آخر حول الإطناب اللغوي لدى الصوفيين والعقلانيين. ويقول إقبال في آخر أعماله باللغة الأوردية، منتقداً أهل التصوف:

في طريقة الصوفيين يسكر الناس بالأحوال الروحية،

وفي طريقة الفقهاء يسكر الناس بالكلمات الجوفاء. (٣٠)

من الصعب، في الحقيقة، على الأقل بالنسبة إلى المتأخرين غير العلماء أمثالنا، أن يجد المرء طريقه في متاهة التعاريف الاتباعية التي تطورت عبر العصور في العالم الإسلامي، والتي نجد فيها الله الحي الفعال كما جاء في القرآن، مكبلاً ومقيداً بصيغ دوغمائية - كما هي الحال مثلاً في العقيدة السنوسية، التي استعملت على نطاق واسع ابتداءً من القرن الخامس عشر وركزت على الصفات الممكنة والمستحيلة والضرورية لله -. حتى أننا في الحقيقة، لم نعد نرى فيه الإله الحي الفعال الذي نراه في القرآن. ولذلك، يردد الصوفيون وكذلك المسلمون ممن هم أقل دوغمائية، بيتاً من الشعر لطالما سمعته في تركيا، ولكن من المؤكد أنه معروف في جميع أنحاء العالم الإسلامي وهو:

(٣٠) محمد إقبال، Zarb-i kalim (لاهور ١٩٣٧) ص ٣٥.

سبحان من تحار في صنعه العقول

سبحان من بقدرته يعجز الفحول

إن هذا البيت الذي يفيد بأن الله لا يمكن تقييده بتعاريف، هو السبب في الإشارات المتواترة إلى «عداء» الصوفيين وأمثالهم للعقلانية.

لا بد من أنه أصبح واضحاً من حديثنا أننا حاولنا أن نقارن بين العشق والعقل أو المحاولة العقلانية. لكنني شخصياً بدلاً من استخدام هذا النوع من المقارنة، أفكر في جانب آخر من الثقافة الإسلامية يبدو لي أهم حتى من هذه المقارنة لفهم المداخل المختلفة إلى الحقيقة السرمدية. هذا الجانب هو - كما ذكرت عرضاً من قبل - التباين بين دين «منحاه الشريعة» ودين «منحاه الحب». فمن ناحية، نجد ديناً مقيّداً بالشريعة، حيث الشريعة - وهنا أيضاً نستطيع إشراك العقل - تقود الإنسان في طريق مرسوم بدقة ومضمون فيه خلاص النفس، إن شاء الله طبعاً. ومن ناحية أخرى، نجد لدى الصوفيين طريق العطفة، والتذوق المباشر للحضرة الإلهية فعلاً هنا والآن. وهذا التباين معروف في الديانات كلها تقريباً ولكنه يصبح واضحاً في الإسلام بوجه خاص، إذا يقف هنا كلام الصوفيين السكارى بنشوة الحب إزاء كلام الفقهاء الذين يفسرون الشريعة وأدق تفاصيلها بطريقة عقلية. وإذا تأملنا هذا التباين ازداد فهمنا قليلاً للديناميات داخل الإسلام، إذ هنا - كما يبدو لي شخصياً على الأقل - تتمثل نقطة المواجهة على الأقل، إن لم يكن ميدان المعركة، بين الجانبين الرئيسيين للإسلام. بيد أن هذا النوع من «معاداة العقلانية» لدى الصوفيين هو ما يُعتبر في الغالب مسؤولاً على انحطاط العالم الإسلامي.

وفي الدراسات الأوروبية، وخاصة في ألمانيا، كان هناك في العشرينيات والثلاثينيات، ميل أكيد إلى الرأي بأن تدهور أحوال الحضارة الإسلامية بعد العام ١٣٠٠ لم يكن نتيجة لاستيلاء المغول على بغداد وكامل الزحف المغولي ما بين العامين ١٢٠٠ و١٢٦٠، بقدر ما كان نتيجة للتأثير الضار الذي خلفه ابن العربي ومذهبه، إذ إن مفهومه في «وحدة الوجود» أفضى في

ما يبدو إلى خنق النهج العقلاني في تناول الحقيقة، وكبت استمرار البحث الفلسفي والتفكير العقلاني في الإسلام. وبالفعل، هناك كثيرون من دعاة التحديث في البلدان الإسلامية المعاصرة، بالإضافة إلى المستشرقين، يدعون أيضاً أن الصوفية - كما تطورت على يد ابن العربي - منعت العالم الإسلامي من التطور العقلاني.

ويقول محمد إقبال، وهو هنا أيضاً من شهودنا الرئيسيين في ما يتعلق بهذه التطورات، إن فكرة الفناء كانت أخطر على الشعوب الإسلامية من تدمير بغداد على أيدي قطعان المغول. ولا يُصدر إقبال مثل هذا الحكم في أشعاره، ولكنه ذكر في رسالة تكشف بصورة أوضح عن رأيه في هذا الصدد. وقبله بقرنين، كتب الزعيم الصوفي العظيم شاه ولي الله في دلهي يقول: «إن كتب الصوفيين قد تكون مفيدة للنخبة، أما للناس غير المدرّبين فهي أخطر من السم». وفكرة أن الكتابات الصوفية، عندما تقع في أيدي الناس غير المدرّبين، تكون شديدة الخطر، تسمم عقول المؤمنين، موجودة من قبل فعلاً. ومن القواعد القديمة في هذا الصدد قاعدة: «خاطب الناس بقدر عقولهم»، ومن ثم يكون التحدث عن أسرار الحب جهاراً هو الإثم الأكبر. وهذا ينطبق على كل تجربة دينية.

إذا اعتبرنا الصوفية قوة حية، فسوف نجد أن الأسلوب التي عبرت فيه عن نفسها في نظام الطرق الصوفية، كما يقول البروفسور أركون في كتبه، لم يكن له تأثير كبير في وقف النشاط العقلي في العالم الإسلامي. على أنه لا يسع المرء أن ينكر أنه كان هناك دائماً زعماء صوفيون كبار يعلمون أن النشاط العقلاني ضروري. ولا ينبغي لنا أن نعتبر أن خطر هذا «السم الزعاف» هو القاعدة في التاريخ، لأن كل مسلم صالح يدرك أن المرء يستطيع بنشاطه العقلاني أن يصل إلى فهم أعمق للعالم ولله. والحكمة التقليدية تقول «فكر في صنع الله وفي صفاته ولكن لا تفكر في ذات الله». ويقول القرآن أيضاً إن الحكمة شيء عظيم ومهم. ويستشهد إقبال

بهذه العبارة القرآنية في فرع عن «عالم القرآن» في كتابه، جاويدناما.^(٣١) والقرآن يدعو الناس إلى النظر في آيات الله في الآفاق، أي العالم الخارجي، وفي أنفسهم (٤١: ٥٣)، أي أن يتعرفوا إلى آثاره وآثار فعله في كل مكان من العالم، بالاستبطان بالكشوف العلمية. وهذه بالتأكيد آية يمكن اعتبار أنها تشجع المسلمين من أهل العلم، والعلماء المسلمين في أيامنا أيضاً، على التعمق في النظر إلى عجائب الطبيعة، وإلى العجائب التي ينطوي عليها الكائن الإنساني نفسه وأن ي اخترع دائماً طرقاً جديدة لتعميق فهمه للعالم.

يكتب الغزالي جملة هامة جداً في كتابه إحياء علوم الدين تلخص تقريباً ما قيل حتى الآن، وهي أن من ينظر إلى العالم على أن الله خلقه وعلى أنه يمنح الإنسان إمكانية عبادة الله ورؤيته في آياته، هو الموحّد الحقيقي لأنه يوجد في كل مكان آثار الله، ولأنه، بالنظر إلى العالم وفهمه على أنه من صنع الله، يعود إلى مصدر كل شيء، وأصل كل شيء. وهذا يعني أنه لا يلزم أبداً استبعاد النشاط العقلي من طريق الصوفي ولا من طريق المسلم بوجه عام، شرط أن يضع آيات الله في العالم نصب عينيه. وهذه هي بالتأكيد الطريقة التي تدفع بنا إلى الأمام في فهم مشكلة هذا العالم. ولم يجد المسلمون حتى الآن طريقهم نحو مستقبل أزهى في السياق العصري. بيد أنني أعتقد أن فكرة النظر في آيات الله وتأملها والاقتراب منها بروح الاستطلاع والعقلانية والبحث، يمكن أن تكون عوناً كبيراً، فضلاً عن أنها تتسق مع النظرة الأرثوذكسية ومع التصوف ومع كل شيء في الإسلام. على أننا، ينبغي ألا ننسى أبداً أن الأنشطة العقلانية، على عظيم أهميتها وفائدتها، ليست سوى خطوة صغيرة نحو السر الممكنون، لأنني أريد

(٣١) محمد إقبال، *Javidnama*، (لاهور ١٩٣٢) ترجمه إلى الإنكليزية أ. ج. أربري بعنوان *Javidnama* (لندن ١٩٦٦).

أن أختتم كلمتي كما بدأتها بعبارة مثيرة للرومي، أريدكم أن تتأملوها جيداً. يقول: «حين تبني خمأ لدجاجاتك فإن الجمل لا يستطيع دخوله». (٣٢) العقل دجاجة والحب جمل: جمل عظيم وفخور وجميل.

(٣٢) الرومي، الديوان، رقم ٢٩٣٧.

الفصل الثامن

بعض الملاحظات عن المحيط العقلائي الديني أثناء عصر الصفويين في إيران

جان كوبر

ترجع أصول السلالة الصفوية التي بلغت فترة حكمها قرنين ونيفاً (١٥٠٢-١٧٣٦م)، إلى الصفوية التركية ذات الروح المحاربة. وقد ضمت السلالة اثني عشر شاهاً، مع أن الثلاثة الأخيرين حكموا بصورة شكلية. فأثناء عهد الشاه عباس (١٥٨٨-١٦٢٩م) وتحت راية الشيعة الاثني عشرية، تمكن الصفويون من توحيد بلاد فارس بشكل فعلي، علماً بأن بلاد فارس كانت تشمل بلاداً أكثر سعة من إيران الحالية، أي أنها كانت تضم إلى حد ما جميع المناطق التي كانت تحت ظل الامبراطورية الساسانية الفارسية. إن هاتين الصفتين المميزتين، أي البزوغ الجديد للامبراطورية الإيرانية، والدعامة الدينية لتلك الامبراطورية، تشكلان بحد ذاتهما الحدثين الرئيسيين في تاريخ إيران، ولا تزال ملامحهما في البلاد واضحة للعيان حتى يومنا هذا. ومن غير الضروري أن ندخل في التفاصيل المتعلقة بكيفية إنشاء الصفويين لإيران الجديدة، إلا أننا بحاجة إلى استعراض الأحداث المتعلقة بتأسيس الشيعة الاثني عشرية، وما تلى ذلك التأسيس من أمور تتعلق بمصير الحياة الدينية العرفانية في بلاد فارس. وهذه الحاجة نابعة من علاقة تلك

الأحداث بالحياة الفكرية والعقلانية آنذاك وفي الفترات اللاحقة.

لقد فتح إعلان الشاه إسماعيل للمملكة الشيعية الاثني عشرية في تبريز عام ١٥٠٢م الباب على مصراعيه، أمام معظم السكان الحضريين الذين هبوا لاعتناق دين البلاد الرسمي. وبذلك تم وضع المهر الرسمي على مصير البلاد المزدوج ألا وهما فارسيتها وتشيعها. لكن أوراق اعتماد تشيع السلالة الصفوية ومصادقيتها كانت بحاجة إلى تثبيت شرعيتها. وقد كان سلف الصفويين (الذين عنه اكتسبوا تسميتهم) ومؤسس الطريقة الصفوية الصوفية الشيخ صفي الدين الأردبيلي (ت. ١٣٣٤ م). وتعزو الأعمال التي دونت أثناء العهد الصفوي نسبته إلى إمام الاثني عشرين السابع، موسى الكاظم (ت. ٧٩٩). لكن لا يبدو أن أدبيات السيرة الحياتية في الفترة السابقة لعهد الصفويين ذكرت أي شيء إن كان في ما يتعلق بنسبه أو بتشييعه.

كان الصفويون يفضلون الرجوع إلى صفوة الصفاء لابن بزار، وهو كتاب كان يهتم بشكل رئيسي بسيرة حياة صفي الدين.^(١) وقد دون هذا الكتاب في العام ١٣٥٨م، وحققه في ما بعد مير أبو الفتح حسيني وتم ذلك بناء على فرمان من الشاه طهماسب الأول (١٥٢٤-١٥٧٦م)، بعد نزاع ما تبقى من لباسه السيئ. فقد تم التخلي عن مقدمته والأحاديث والعبارات ذات الصبغة السنية، كما تم استعمال لقب سيد في بداية أسماء أسلاف الصفويين. كذلك نسبت الكرامات إلى الشاه إسماعيل. وفي خاتمة الكتاب أضيف فصل متعلق بأحفاد الشيخ. وكما يبدو واضحاً فإن أول صفوي أضيف للقب التشريفي (السيد) إلى اسمه كان ابن الشاه إسماعيل، وهو الشيخ حيدر، ومن بعد ذلك أصبحت إضافة هذا اللقب من الأمور المتداولة. إلا أن أصول عائلة الشيخ صفي الدين لا تعود إلى الحجاز، بل إلى كردستان التي هاجرت منها

(١) انظر مقالة إريكا جلاسن «ابن البراز الأردبيلي» في ملحق الطبعة الجديدة، دائرة المعارف الإسلامية - ص ٣٨٢-٣٨٣.

بعض الملاحظات عن المحيط العقلائي الديني أثناء عصر الصفويين في إيران

إلى أذربيجان سبعة أجيال مرتبطة بفيروز شاه زارين - كلاه .

هذا وقد انتقل والد الشيخ صفي الدين من أذربيجان إلى شيراز، حيث أشرف على تعليم وإرشاد الشيخ صفي الدين الشيخ الصوفي ظهير الدين بن نجيب الدين بزغش شيرازي . وقد نصحه هذا الأخير بالذهاب إلى جيلان من أجل الاستفادة من مجالسته للشيخ زاهد جيلاني الذي كان تلميذاً لنجم الدين كبرى المشهور بعلومه . وعندما توفي الشيخ زاهد، ذهب الشيخ صفي الدين إلى أردبيل، حيث أصبح بدوره شيخاً صوفياً، وقد خلفه بعض أحفاده مثل الشيخ صدر الدين موسى، سلطان جنيد وسلطان حيدر سلطان . أما ابن السلطان حيدر، وهو إسماعيل الذي كان مقيماً في لاهيجان، فقد عاد إلى أردبيل في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي مصحوباً بسبعة من أتباع والده . وقد تمكن في خلال عامين من الاستيلاء على شروان، أرمينيا وأذربيجان، كما أنه قهر الوند بك آفايونلو في ناخجوان (عام ١٥٠١م)، وأصبح بعد عشرة أعوام سيد ما تبقى من إيران أي من خراسان إلى العراق .

ومن المعروف أن الشيخ صفي الدين كان ينتمي إلى مذهب الشافعية، فما هي الأسباب التي جعلت أحفاده يختارون المذهب الشيعي؟ أولاً، كان تصوفهم ذا صبغة قتالية، أي أن التصوف والقيادة القبلية سارا يداً بيد، وهذا النوع من التصوف تغلب عليه طابع سحر الشخصية وهي تلك الصفة المحبوبة التي جعلت جماهير الناس تهرع لتأييد ومحبة أهل بيت النبي محمد . ثانياً، لقد تمت الإجراءات التمهيدية إلى حد ما على يد سربدار سبزواري (١٣٣٨-١٣٨١م) وسادات مرعشي مازندران (١٣٥٨- القرن السادس الميلادي)،^(٢) وهي إجراءات أرسيت دعائمها على الوحدة السياسية بين التصوف والتشيع . ثالثاً، مع أن غالبية الإيرانيين في ذلك الوقت كانوا ينتمون

(٢) يردون نسبهم إلى الإمام الرابع علي بن الحسين زين العابدين (ت. ٧١٤ م)، وقد نُسبوا إلى الصفويين عن طريق الزواج .

إلى مذهب أهل السنة، إلا أن المحيط هناك كانت تغلب عليه إمارات المحبة والتعلق بأهل بيت النبي، مما جعل الناس يختارون بشكل فعلي ما يسمى المذهب السني المتشيع.

في بادئ الأمر، احتفظ الصفويون بالطابع التركي لحاكمهم. وقد أصبحت اللغة الفارسية في ذلك الوقت اللغة السياسية والأدبية لكل من الامبراطورية العثمانية والهند، لكن الشاه إسماعيل الذي كانت غالبية أتباعه من التركمان والتر، حافظ على اللغة التركية كلغة معتمدة في دولته. وبالرغم من أن الصبغة الشيعية لأوائل السلالة الصفوية أدت إلى مجيء الشاه إسماعيل بعدة مطالب بشكل أنه ادعى أيضاً أنه المهدي، إلا أن البعد الصفوي كانت له الكفة الراجحة في تثبيت قوة الصفويين الأوائل وسلطتهم. ومع أن أنظار الصفويين كانت متجهة إلى عوامل تشيعهم التي يمكن توظيفها في تثبيت دعائم حكمهم، إلا أنهم كانوا قلقين في الوقت نفسه بسبب منافسة الطوائف الصوفية لهم، تلك الجماعات التي كانت في نظرهم تتمتع بمراكز سلطوية مهمة وتشكل الخطر على حكمهم. وهكذا، فإننا نتبين هنا العامل الأيديولوجي الذي أدى إلى تزايد اهتمام الصفويين بدور الشيعة الاثني عشرية بينما هم يرسون دعائم امبراطوريتهم الحديثة، بحيث نجحوا بالتالي في توقيع صك زواج مختوم بين النهج الشيعي وواقعية هويتهم السياسية، متوصلين بذلك إلى النظام السياسي الذي أعطى الصفة المميزة لمعظم الفترات اللاحقة من تاريخ إيران.

لذلك، فإنه باستطاعتنا أن نصف بإيجاز الفترة الأولى لحكم الصفويين، بأنها الفترة التي ظهرت فيها قوى كانت هي الأقوى أو الأكثر ثراء بين الطوائف الصوفية المتواجدة آنذاك. فضلاً عن ذلك، غلب على هذه القوى الطابع الشيعي الشعبي والقوي. ومن أجل المحافظة على قوتهم وراثتهم اللذين كانا يزدادان اطراداً مع الفتوحات والتحالفات، عمد الصفويون إلى مراقبة الطوائف الصوفية الأخرى التي كانت تملك إمكانات زعزعة حكمهم

الذي كان حتى ذلك الوقت في وضع متقلقل. لكنهم استطاعوا تدريجياً إدراك أهمية دور علماء الشيعة الاثني عشرية كعامل استقرار، بينما كانوا يوطدون دعائم حكمهم. فبواسطة الفكر الشيعي وعلمائه، يمكن تأمين القوة الموحدة التي لا تتعرض للميول التعددية لمتصوفي ذلك الزمان. وعن طريق علماء الشيعة وتشجيعهم، كان بإمكانهم إزالة رغبة منافسيهم بالسلطة الزمنية، علماً بأنه كان على هذا البعد لسلطة العلماء أن ينتظر قروناً عديدة قبل تحقيق رغبتهم بالسلطة أو حتى التوصل إلى صيغة تعبر عنها.

وما إن استلم علماء الشيعة المناصب والمقامات الدينية التي كانت سابقاً محصورة بأهل السنة، بحيث أصبحت المدارس الدينية مراكز التعليم الشيعي، حتى تملك علماء الشيعة الرغبة بالقدوم من مناطق العالم الإسلامي الأخرى، بحيث إنه ما إن أطل عهد الشاه عباس حتى وجد علماء الشيعة الذين اعتنقوا أصلاً المذهب الشيعي وكذلك هؤلاء العلماء الذين جاؤوا من خلفيات شيعية، أنهم يعيشون الآن في دولة قوية ومعنية في الوقت نفسه بتأمين جميع وسائل الدعم لهم. كما أنه كانت هناك أيضاً هجرة هامة للعلماء الأصليين والشخصيات المثقفة الذين نزحوا عن إيران، متوجهين إلى شبه القارة الهندية حيث تتوفر لهم رعاية القيمين على شؤون الامبراطورية المغولية هناك والذين عرفوا بميلهم إلى الفلسفة واللغة الفارسييتين.

وكما هو متوقع، فإن علماء الشيعة أظهروا أنفسهم وكأنهم بشكل أو بآخر يحاولون الجمع بين موقفين متناقضين بالنسبة إلى أهل التصوف الذين كانوا يدعمون سلطة أسيادهم ورعاتهم الصفويين. فالعلماء المستقلون بآرائهم أصحاب الذهنية الشرعية كأحمد بن محمد الأردبيلي، المعروف بمقدس أردبيلي (ت. ١٥٨٥ م)،^(٣) رأوا في الصوفية نزعة غير مقبولة،

(٣) هو الذي طور وأتى بتوجه عقلائي مستقل ومنظم إلى الفقه الإسلامي الذي حرر نفسه من آراء من سبقه، في هذا المضمار.

وذلك بسبب إيمانهم بالاتحاد مع وتجلي الذات الإلهية في بني البشر. وهذه نزعة تحمّل مسؤولية تشجيعها بدون ريب الصفويون الأوائل الذين عبروا عن دعمهم لها بطريقة فظة وقبلية (عشائرية). لكن مقدس أردبيلي ركز حملته على المظاهر العلمانية الواضحة لهذه النزعة، والتي اعتبرها مهددة للسلطة الدينية ولتعاليم ومرجعية الأئمة الشيعة. وهكذا، فإنه كان على استعداد لاتهام المتصوفين بالكفر والزندقة: «بعض هؤلاء المؤمنين بعقيدة الاتحاد كابن العربي، والشيخ عزيز نسفي، وعبد الرازق كاشاني، اعتبروا وكأنهم كانوا منابع ذلك الكفر والبدع. فقد آمنوا بوحدة الوجود وأن كل موجود إله». وقد اعتقد مقدس أردبيلي أن قراءاتهم للفلسفة كانت مصدر أخطائهم، وأنهم اكتسبوا أفكارهم الشيطانية من أفلاطون، وهي أفكار وعقائد عملوا على تغطيتها بثياب جديدة. وهكذا فإنهم عندما يُسألون عن أفكارهم كانوا يجيبون قائلين بأنه من غير الممكن فهم مقولاتهم بدون الرجوع إلى تعاليم «البير» (أي الشيخ أو المرشد الروحي) التربوية والخضوع لفترات طويلة من التزهد.

وقبل عهد الصفويين بمدة طويلة، أصبحت الفلسفة عنصراً هاماً ومعترفاً به في المحيط الديني لبلاد فارس. ففي القرنين اللاحقين لفتوحات المغول في القرن الثالث عشر، وبعد وفاة ابن العربي في العام ١٢٤٠م، ظهرت تطورات بطيئة لنوع خاص من الفكر المتسم بطابع التأمل الذي أصبح في ما بعد ظاهرة ملحوظة للعالم الشيعي الفارسي. وقد سبق وتم اختراق صوفية القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين من قبل تعاليم الشيخ الأكبر ابن العربي، بالإضافة إلى ظهور شخصيات بارزة سطع نجمها في التصوف الفارسي الراقى في أدبياته أمثال الشاعرين جامي (والشيخ) محمود شبستري اللذين قدما تعاليم نظرية راقية لدعم الممارسات الصوفية الشعبية (العامة)، وقد انتشرت الدراسات المتعلقة بفلسفة أرسطو المشائية بشكل واسع. وتجدر الإشارة هنا إلى تلك الشخصيات البارزة التي ظهرت قبل عهد الصفويين،

ونذكر منها الفيلسوف المعروف جلال الدين دواني (ت. ١٥٠٢ م) المشهور بإعادة دراسة النهج (السنة) الأخلاقي الموروث عن نصير الدين الطوسي (ت. ١٢٧٤ م). وقد كان دواني متصوفاً ومعلقاً على (فلسفة) شهاب الدين السهروردي. وهكذا أشار مسبقاً إلى مزيج (مركب) ثلاث سنن أو مناهج: المشائية؛ الأكبرية (إشارة إلى نهج ابن العربي)؛ والتنويرية (إشارة إلى السهروردي) التي أصبحت في ما بعد أحد أهم معالم المحيط الفلسفي لإيران الصفوية.

لقد قيل إن العلماء الضالعين في الفلسفة في إيران الصفوية كانوا هؤلاء العلماء الأصليين الذين انضموا إلى المذهب الشيعي. ويمكن الإشارة إلى هذه المقولة بأنها عملية تبسيط للأمور، بيد أن هناك على ما يبدو تعصباً شديداً في هذه الجهة (أو لعلنا نقول في هذا المضمار). فالفيلسوف البارز الصفوي، صدر الدين الشيرازي المعروف بملا صدرا (ت. ١٦٤٠ م) كان ينتمي فعلاً إلى هذه العائلة. ومن بين إنجازاته الرئيسية، أنه أضاف إلى مزيج الفلسفة المشائية الأكبرية والإشراقية (تنويرية)، تعاليم أئمة الشيعة الاثني عشرية. ولم يكن هو الأول في محاولة التوفيق والجمع بين عناصر أو مناهج فكرية مختلفة: فقد سبق وقام حيدر آملّي (توفي بعد عام ١٣٨٥ م) بتقديم الشيعة الإمامية كما هي ممثلة في تعاليم الأئمة، مشيراً إلى أنها تمثل الكمال النهائي لتعاليم ابن العربي وعلماء آخرين كالقاضي نور الله شوشتري (ت. ١٦١١ م)^(٤) الذي كان في عداد هؤلاء الذين هاجروا إلى الهند، والذي منحه الشيعة الاثني عشرية لقباً تشريفاً، هو «الشهيد الثالث».

(٤) كان حفيد ضياء الدين نور الله المرعشي الشوشتري، وهو الذي غادر مازندران متوجهاً إلى خوزستان في جنوب غربي إيران، وقد لعب دوراً هاماً وفعالاً في نشر العقائد الشيعية في مناطق المشعشة، وهي حركة عربية قبلية مستقلة وجدت في الهويضة منذ حوالي ١٤٣٦ م حتى العهد الصفوي وتم الاستجابة لقيادتها إثر العديد من المواجهات العسكرية. وقد دامت سلطتهم القبلية حتى أوائل القرن العشرين.

وقد عبر هذا الأخير عن نظريته في كتابه مجالس المؤمنين قائلاً إن ابن العربي كان ينتمي في الحقيقة سرّاً إلى الشيعة الإمامية، إلا أننا مدينون لملا صدرا في أنه وفر لنا ثيولوجيا إمامية مندمجة بطريقة منهجية مع الإطار الفلسفي الموروث، لتصبح فعلاً مدرسة جديدة للثيولوجيا الإمامية التي أصبحت منذ ذلك الوقت فعلاً فرعاً من فروع الفلسفة. وقد سبق أن قام بهذه البادرة نصير الدين الطوسي، «إلا أنها مع ذلك كانت تنتظر حتى ذلك الوقت الذي أصبحت بعده بشكل ملموس أكثر من كونها عبارة عملية دمج الأفكار الفلسفية مع ثيولوجيا إمامية، بحيث غدت قادرة على طرح دياكتيكيتها (القدرة على الجدال المنطقي وإيراد الحجج والبراهين) في علم الكلام لصالح الحوار ذي المنهجية المنظمة».

إن كتاب ملا صدرا الرائع المعروف بالأسفار الأربعة^(٥) والذي يغطي في بحثه حقول علوم الماورائيات (الميتافيزيقيا)، وعلوم الإلهيات أو الثيولوجيا والطريقة العرفانية، أعطى بشكل مثير للاهتمام عنواناً للنهج الصوفي وقسمه إلى أربعة أجزاء. فتقسيم الكتاب إلى أربعة أسفار يوازي هذا التصور الخاص للسفرة الصوفية المؤلفة من أربع مراحل. الأولى: هي رحلة الخلق إلى خالق الحقيقة أو الحق، وهي تحتوي على العصاراة الفلسفية للكتاب الذي يعرض فيه ملا صدرا أساس ميتافيزيقيته الوجودية، التي تعكس تلك الرحلة في الطريقة الصوفية حيث يعمل (المتصوف) على التحكم بنفسه السفلى (البهيمية) تحت إشراف شيخه أو سيده. أما الرحلة الثانية، فهي رحلة الحق مع الحق، وهي الرحلة التي يبدأ من خلالها الصوفي بتحضير نفسه لقبول واجتذاب تجليات الحق. وهنا يعالج ملا صدرا مسألة الأركان أو العناصر البسيطة، العقول والأنفس وأجسامها، بما فيها العلوم الطبيعية. أما السفرة أو

(٥) ملا صدرا شيرازي، أسفار أربعة، تحقيق ر. لطفي (رقم ٨٩-١٣٧٨/٧٩-١٩٥٨)، تسعة مجلدات.

الرحلة الثالثة، من الحق إلى الخلق مع الحق، فهي عبارة عن تجربة الصوفي في الفناء في الخالق. وهنا يتطرق ملا صدرا إلى مسألة العدل الإلهي. أما في الرحلة الرابعة، السفر مع الحق في الخلق، فيأتي ملا صدرا بآراء وتقارير فلسفية حول تطور النفس، أصلها، حدوثها ونهايتها (مصيرها). وهي الرحلة التي يواظب من خلالها المتصوف على السعي إلى مرتبة الفناء، حيث يتمكن من مشاهدة جمال الأحادية وتجليات التعددية.

لكن تصوف ملا صدرا كان ميالاً إلى التمييز أو التفريق بين تقييم وآخر، بيد أن المؤلفات الأخرى ساعدته على ملأ الفراغ والمجيء بتفاصيل الطريقة التي اتضحت بواسطتها معالم أفكاره العرفانية. ويعالج كتابان من كتبه بشكل خاص المناحي التصوفية، واحد منهما باللغة الفارسية، والآخر باللغة العربية. فالكتاب الفارسي المعروف بـ سه أصل هو في الواقع عبارة عن جدال موجه ضد العلماء ذوي العقلية التشريعية والمعروفين بمخاصمتهم لأهل التصوف، وهو من نمط سبق أن تلاقينا معه في شخص مقدس أردبيلي. ويدين ملا صدرا هؤلاء العلماء لكونهم يسعون وراء المصالح والقوى الدنيوية، متجاهلين قيم الدين الروحية وقيمه في العالم الآخر. وهكذا، فإن ملا صدرا يعلن انتماءه إلى المتصوفين مؤكداً بذلك هويته التصوفية، ومعبراً عن آرائه بواسطة كتاباته النثرية في العقائد. ويرتبط هذا المفهوم بمنهجية لها تاريخ طويل في الشعر الفارسي، حيث يعلن من خلاله ملا صدرا ازدراء لعلماء الذين يستغلون طاقات المؤمنين ويتجهجون على الممارسات الروحية الصادقة مطلقين عليها تسمية البدع.^(٦)

وهناك رسالة أخرى لملا صدرا بالعربية، عنوانها كسر أصنام الجاهلية، وهي عبارة عن جدال ضد هؤلاء الصوفيين، يشجب فيها ملا صدرا ذلك النوع من التصوف الشائع بين عامة الناس والذي ساهم بالمجيء بالصفويين

(٦) من الممكن العثور على أمثلة مشهورة في مؤلفات الرومي وحافظ.

أنفسهم إلى الحكم. فهو يهاجم العديد من المتصوفين بسبب تخليهم عن العلم والأعمال الحسنة معاً، وكذلك لقيامهم بنشر الخرافات ومطاوعتهم للشيطان وكشف حجاب هؤلاء الأشخاص الذين نالوا الكمال الروحي. وهم بواسطة شطحاتهم هذه يغترون بالناس الذي يعتقدون خطأ أنهم يشاهدون الكرامات. وهذا النوع من الانتقاد له أيضاً تاريخ طويل بين علماء الحديث، خاصة بين هؤلاء العلماء الحنبلين المنتمين إلى العصور المتأخرة كابن تيمية وابن الجوزي. كما أن هذا النوع من الانتقاد يبدو قريباً جداً من آراء الإماميين المقتدين بأحكام الشريعة كمقدس أردبيلي مثلاً، وهذا ما يدل ويشهد على موجة الاستخفاف والازدراء بذلك النوع من الميول العامة المتطرفة المرافقة للتصوف منذ أمد بعيد. كما أن هذا النوع من الانتقاد يشير إلى شعور المحدثين والإخباريين السنة والشيعة بالخطر الذي يشكله هذا النهج الصوفي المتطرف من داخل الإسلام على مرجعية الحديث وشخصية النبي محمد. وبالنسبة إلى الشيعة، فقد شمل هذا الخطر أيضاً الأئمة من آل بيت النبي. كما أن هذا التصوف العامي أو الشعبي يهدد هذه المرجعية نظراً إلى ميله إلى اعتبار حكمة الشيخ الصوفي أو البير بديلاً للتعاليم التي جاء بها علماء الحديث.

كما يميل هذا النوع من التصوف إلى اعتبار فورية الكرامات والإلهام الروحي بديلاً للمجهودات العلمية في الحفظ والتدوين العائدة إلى ماضي بعيد. إنه شيء هام ولافت للنظر أن نجد أن كتاب به أصل المعادي للمتمسكين بحرفية التشريعات القانونية، كان عليه أن يكتب باللغة الفارسية، وبذلك فإنه كان يتوجه إلى أولئك الأشخاص المثقفين الذين كانوا يستطيعون الالتفات إلى الوراثة، أي إلى سُنن ما قبل العهد الصفوي، سُنن هؤلاء الإيرانيين الناطقين باللغة الفارسية التي كانت مدروسة دراسة علمية. بينما نجد أن كتاب كسر الأصنام المعادي لحركات التصوف العامة، قد دُون باللغة العربية، وذلك يعتبر أنه كان موجهاً إلى هؤلاء العلماء الذين كانوا أكثر

ارتباطاً بالمناحي التشريعية والحديثية (الإخبارية)، وكانت اللغة العربية بالنسبة إليهم اللغة المتفق عليها كوسيلة للتفاهم والتخاطب في ما بينهم.

إن التحدار (متعلق بعلم الأخبار والروايات) السائد في التشيع الاثني عشري منذ زمن الشيخ المفيد في القرن العاشر الميلادي، عندما وجد علم الكلام قبولاً واسعاً، يشير إلى أن الثيولوجيين كانوا في الوقت نفسه علماء ضليعين في علم الحديث. ولم يكن ملا صدرا مستثنياً من هذه المقولة فقد ألف تعليقاً مسهباً على الأجزاء الأولى من مجموعة الأحاديث الشيعية التي ألفها الكليني.^(٧) وهو تعليق تغلب عليه الصفة الثيو - فلسفية، لكنه في الوقت نفسه يبين مدى اطلاع ملا صدرا على علم الحديث، خاصة بالنسبة إلى درايته في علم الرجال (أي سير حياتهم) الذي تميز بالمنحى أو التوجه الذي عُرف عند أهل التشيع بعلم الأخبار والروايات، مقابل المنحى الأصولي المتمركز على أصول الفقه. وقد اعتبر الإخباريون مجموعة الأحاديث والأخبار الشيعية أنها كفيلة بضمان ديمومة القدرة الخارقة المتمثلة بحضور وتواجد الأئمة في المجتمع الشيعي، بينما أعاد الأصوليون كل اهتمامهم إلى حضور ودور العلماء المزودين بالمعارف والخبرة في التربية والتعليم. ويمكن أيضاً اعتبار إخباريي القرن السادس عشر الميلادي كحركة منفصلة عن المنهجية السكولاستية في الأحكام والتشريعات الإسلامية التي اتبعتها أسلافها، التي أعادت كل اهتمامها إلى ممارسة اعتبروها أكثر استقلالية وابتكاراً. وقد روي عن ملا صدرا الذي كان يعمل في بلاط الصفويين أنه قال في أوائل القرن السابع عشر الميلادي بأنه لم يبق في زمنه أي مجتهد لا في بلاد فارس ولا في العالم العربي. فإذا ما كانت نزعة الإخباريين في العهد الصفوي أشد تعبيراً عن معارضتها للمنحى النظري والفلسفي للتصوف العرفاني، فإننا

(٧) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، تحقيق أ. أ. الغفاري (طهران ١٣٨٨/١٩٦٨)، مجلدان.

نلاحظ في المقابل أن الأصوليين كانوا على الأقل أكثر احتراماً للنهج التأملي والفلسفي للحركة الصوفية التي كانت آنذاك على مشارف بناء شخصيتها الخاصة بها، ذلك لأنها كانت أيضاً تتميز بكونها تحذارية تثقيفية بحاجة إلى التدريب العقلاني (أي التربية العقلانية) في هذا المضمار.

إلا أنه لا يجب اعتبار الإخباريين والأصوليين وكأنهما جبهتان مختلفتان. إنما يجدر بنا بالأحرى أن ننظر إليهما وكأنهما عبارة عن طيف إخباري - أصولي عقلائي، في فترة معينة سادها توتر عام بين المنهج الإخباري التحذاري والتوجه العقلاني؛ أي بين التوجه النقلي والمنحى العقلي الذي تتعرض له عملياً جميع المدارس الفكرية الإسلامية. إلا أنه مع ذلك الافتراض، نجد من الصعوبة إيجاد المكان المناسب لملا صدرا في هذا الطيف. فهو ليس بمشترع، مع أنه قد درس بدون ريب العلوم القانونية، كما يبدو أنه ملتزماً بعمق بالأحاديث والأخبار الشيعية، إلا أنه كان في المقام الأول فيلسوفاً وعقلانياً (بكل معنى الكلمة). وهذا ما يدل على أنه كان يرغب في أن يخرج من هذا الطيف ليطور منظوراً أكثر تحليلاً أطلق عليه تسمية «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة».

ثمة شخصية أخرى تنتمي إلى الجيل السابق، وهي شخصية معقدة تأتي بالأوجه المتضاربة للعهد الصفوي، هي شخصية الشيخ بهاء الدين العاملي (ت. ١٦٢٢ م) والمعروف عموماً بالشيخ بهائي. عندما كان العاملي طفلاً، انتقل والده من لبنان إلى إيران من أجل أداء واجبات دينية، كما أن الشيخ بهائي نفسه قام برحلات واسعة النطاق إلى فلسطين وسائر بلاد الشرق الأوسط. وقد أصبح في إيران العالم البارز في زمنه وشيخ الإسلام لمدينة أصفهان. أما خارج المناطق الإيرانية فقد قدم نفسه كصوفي، معتمراً اللباس المناسب. ومن المحتمل أن يكون قد تستر على تشيعه، متسلحاً بتمجيد أهل البيت وتكريمهم، وهي طريقة كانت أكثر قبولاً في المجتمع وشائعة بين أهل التصوف. أما «كشكوله» فقد كان عبارة عن نوع من الكتب المألوفة والعادية حيث سجل فيه

باللغة العربية والفارسية مقاطع شعرية ونثرية عديدة. ويقدم كتابه هذا - عن طريق الأمثال - تصوراً معقداً لمفهومياته وآرائه في التصوف. وقد كان عالماً بارعاً وتشمل اهتماماته العلوم النقليّة والعقليّة بما فيها الشعر، كما أنه كان بالإضافة لإنجازاته الأخرى مهندساً معمارياً قام ببناء المدارس الدينية، حتى أنه بنى حماماً، ويقال إنه كان يستمد ما يحتاج إليه من الوقود من شمعة واحدة فقط. وتعزو الشائعات المتداولة بين الناس اختفاء هذه الطاقة الوحيدة للحرارة (التدفئة) إلى فريق من الباحثين الفرنسيين الذين على ما يظهر إما أصابوها بالعطب أو نقلوها، بينما كانوا يُخضعون هذه المعجزة للفحص العلمي الدقيق. كما أن المعارف والأحاديث الفارسية التقليدية تعزو إليه اختراع «نان سنك» وهو نوع من الخبز يحمص على حصى صغيرة حامية.

بالإمكان فهم موقف الشيخ بهائي من التصوف عن طريق إيراد أحد مظاهر هذا الموقف المتجلي في مقطع من كتابه حيث يعرّف التصوف بأنه عالم كلاسيكي (قديم) فيقول:

إن التصوف علم تدرس من خلاله ذات الأحادية وأسماء وصفات الله، وقدر ارتباط كل واحدة منها بمظاهر الذات الإلهية. وتشكل الذات الأحادية موضوع التصوف الأساسي وينصب الاهتمام على بركراتها الأبدية وصفاتها الأزلية. أما مسائل التصوف فهي:

أ - كيف أن الكثرة بدأت منها وتعود إليها (أي الأحادية)؛

ب - شرح تجليات ومظاهر الأسماء الإلهية والبركات الربانية؛

ج - كيفية تحقيق الرحلة (السفرة) والسعي من أجلها؛

د - مناهج التنسك وشرح كل الأعمال أو الأمور المتعلقة بالذكر في هذه الدنيا وفي الآخرة، على أن يتم ذلك بطريقة مؤكدة وواقعية. أما بالنسبة إلى أصولها، فهي تحضر بمعرفة تعريفاتها واصطلاحاتها وغاياتها.

وتعريف منظم وأصولي كهذا يجمع التصوف والعلوم النظرية معاً بطريقة

تذكر بابين سينا ونصير الدين الطوسي . كما أنه دليل آخر يشير إلى أن علماء العهد الصفوي كانوا جاهدين في عملية إنقاذ التصوف من مغبة إشراكه مع الممارسات الصوفية العامة (الشعبية)، مؤكدين على أن التصوف ما هو إلا أحد العلوم الدينية، وموضوع شرعي صالح للتحقيق والبحث في أوساط المعروفين بعلمهم. وقد ظهرت إبان العهد الصوفي العديد من الكتب المعادية للتصوف، والتي كان مؤلفوها متوافقين مع وجهات نظر الإخباريين وموقفهم من الأمور المطروحة آنذاك. الحر العالمي (ت. ١٦٩٣ م) وهو مؤلف خلاصة كبيرة للأحاديث الفقهية الشيعية رتبها بحسب مواضيع الفقه، كتب واحداً من الكتب (المشار إليها أعلاه) بعنوان: الفوائد الدينية في الرد على الحكماء والصوفية. وعُرف عنه أنه لم يكن على علاقة ود مع محمد باقر مجلسي، (مما يعدو إلى الدهشة)، ومع صهر وتلميذ ملا صدرا فيض كاشاني (ت. ١٦٠٠ م).^(٨) فمحمد باقر مجلسي (ت. ١٦٩٩ م) هو الذي ألف معظم الحديث الشيعي تحت عنوان بحار الأنوار الذي يتضمن في طبعته الحالية ١١٠ مجلدات. كما تتخلله شروحات وتفسيرات. لكن ما يثير الدهشة هو حجمه وموضوعيته، الأمر الذي يدعم من جديد حثيمة الاعتقاد الشائع بأنه هو أيضاً يعبر عن المنحى (الميل) الإخباري. وقد ألف أيضاً كتاباً يشرح ويفسر فيه كتاب الكافي للكليني. ويعتبر عمله هذا من أكثر الكتب المختصة بالشروح والتفسير رواجاً. وكان والد مجلسي، محمد تقي مجلسي (ت. ١٦٥٩ م) عالماً مشهوراً أيضاً. كما كان يقال إنه كان إخبارياً، غير أنه كان معروفاً باهتماماته المنصفة والصادقة بالتصوف. وقد عمل ابنه على إزالة الغشاوة عنها بالنسبة إلى معاصريه، ولذلك جاء بهذا الشرح المتعلق بتصوف والده:

أما في ما يتعلق بالمقولة بأن والدي كان متصوفاً، أو أنه كان

(٨) ربما يوجد نفور مقبول، وذلك راجع إلى اهتمام الأخير بالفلسفة والعرفان، مع أنه كان هو أيضاً جامعاً ومنتجاً للحديث.

مؤمناً بطرقهم ومعتقداتهم (أقول بأنه) كان بعيداً عن هذه الطريقة... فطريقته كانت متعلقة بالزهد والورع. في بادئ الأمر عمد إلى إظهار نفسه وكأنه كان متصوفاً وكان هدفه من ذلك تشجيع المتصوفين على الالتفاف حوله بدلاً من أن يتجنبوه خوفاً منه. أراد أن يبعدهم عن طريق الشيطان والبدع... وفي ختام حياته استنكر عقائدهم الباطلة مطلقاً عليها تسمية الكفر. كذلك كنت على علم بطرقه أكثر من أيّ كان، وما كتبه عن هذه المواضيع موجود لديّ.

أما علاقات الصفويين بأبناء شعبهم فقد كانت شبيهة بعلاقات المرشد بالمريد، ما عدا أن نهجهم يمكن وصفه بالتعبير المناسب لعصرهم، بأنه كان نهجاً أصولياً. وكان اضطهادهم للمتصوفين شديد القساوة، ويساعدهم في ذلك العلماء المتمسكون بحرفية الأحكام الشرعية، مما شكل سبباً آخر لهجرة المتصوفين إلى الهند حيث استقبلوا بحفاوة وازدهرت أفكار وطرق السهرورديين، والشستيين، ونعمة الإلهيين، والقادرية، والطوائف الصوفية الأخرى. فالقاضي نور الله شوشتری الذي هاجر ليتسلم مناصب مهمة في الهند ومن جملتها منصب قاضي القضاة في لاهور، أُعدم في النهاية في آجرة. وقد كتب الكثير عن سير حياة الصوفيين والعارفين في مؤلف أطلق عليه اسم مجالس المؤمنين، ذكر فيه رأيه بآبن العربي بأنه شيعي بالسر، وذكر فيه أيضاً بأنه دون شبه مجلدات متعلقة بتفسير كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي.

أما المتصوفون أو العلماء الذين رفضوا التخلي عن صوفيتهم، فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى النزوح إلى محيط أكثر ملاءمة لهم خارج مناطق السيادة الصفوية، بعيداً عن الاضطهاد واحتمالات فقدان حياتهم، وحيث لم يكن هناك من داع لإخفاء أو إعادة درس أوضاعهم الظاهرة. أما الآخرون كالشيخ بهائي مثلاً، فإنهم وإن كانوا يمارسون مناصبهم كمراجع شرعيين محترمين في الدولة الصفوية، إلا أنهم على ما يظهر كانوا وجدانياً سعيدين بأن يُعتبروا متصوفين أثناء وجودهم خارج الدولة الصفوية. أما هؤلاء المتصوفون الذين

بقوا بشكل دائم داخل الامبراطورية الصفوية، فإنهم ما عدا مناسبات قيامهم بالحج إلى مكة المكرمة، بذلوا كل جهدهم في إعادة تحديد إرثهم العرفاني. وبواسطة دمجهم الحازم لإرثهم مع العلوم النظرية، نجحوا في المحافظة على تعاليمه من دون أن يتعرض لأي خطر من جانب الدولة أو علماء الدين.

في الواقع، قضى ملا صدرا عشرة أعوام من حياته على الأقل في حالة شبيهة بالغربة، عاشها في قرية كهك القرية من قم. ويبدو من لهجة كتاب سه أصل الشديدة العداء للعلماء، أن ابتعاده الكيفي كان بسبب اضطهاد العلماء الدينيين له.^(٩) لكنه ما لبث أن عاد إلى شيراز بالرعاية الملكية له، وأشرف هناك على إنشاء مدرسة خاصة به. لا بد من أن ممارسة المعتقدات الصوفية أثناء العهد الصفوي كانت محفوفة بالمخاطر لكن العديد من المذكرات المرتبطة بالسلاسل الصوفية الإيرانية (خاصة النوربخشية) تشمل شخصيات كالشيخ بهائي وملا محسن فيض كاشاني، على اعتبار أنهما كانا من أتباع طرقهم. كيف لنا أن نفهم هذا الأمر؟ هل كان هؤلاء العلماء يمارسون معتقداتهم الصوفية سرّاً بينما هم يظهرون للسلطات الرسمية وجهاً آخر؟ هناك جواب أو حل ممكن لهذا التساؤل يفرض نفسه بنفسه وهو نابع مما ورد في شرح مجلسي لفاعليات والده. فقد كان الصوفيون يميلون إلى تحسين علاقاتهم بالعلماء المسلمين، أملاً بالحماية التي تنتج عنها، مهما كانت هذه قليلة أو محاطة بالمخاطر. كما أنه كانت هناك إمكانية وجود رغبة للعلماء المتعاطفين بأن يقدموا ما أمكنهم من الخدمات لهؤلاء الشخصيات الذين لم يكونوا في نظرهم ملامين على أي تصرف، والذين كانوا يعتبرونهم مجرد مسافرين صادقين سائرين على الطريق، أو لربما كان هناك علماء، كما يدعي مجلسي، يتصرفون كأبيه بحيث كانوا يعتقدون أنه من واجبهم الديني تنمية علاقاتهم بالمتصوفين أملاً بهدايتهم إلى الصراط المستقيم. فقد كانت هذه

(٩) من الجدير بالذكر أن نسبة رسالة سه أصل إلى ملا صدرا تعرضت حديثاً للتساؤل.

السلاسل الصوفية تسجل هذه الارتباطات المتعلقة بالتذكيرات المستقبلية، وكأنها تدل على الانتساب الرسمي إلى المعنيين بالأمر. وقد يكون ذلك ناتجاً عن حسن نية وصدق الاعتقاد أن هؤلاء العلماء كانوا متصوفين حقيقيين، أو قد يكون مرد ذلك إلى مشاعر التعاطف والتعبير عن والامتنان التقدير.

على كل حال، فإن نتائج هذا التوجه الجيد للتصوف أدت إلى الآثار الدائمة على الحياة العقلانية الشيعية. فقد كانت سلطة الحكم في الامبراطورية في أيدي الشاهات الصوفيين الذين أصبحوا شاهات سياسيين. وبما أنهم اعتمدوا على بناء الولاء لهم على الأسس المستمدة من التراث الصوفي ذي الروح القتالية، فقد أدت هذه السياسة إلى إشراك الطرق الصوفية في إدارة الأمور السياسية، وأصبحوا بذلك جزءاً من الفلك السياسي. وهكذا فقد أصبح الوزن السياسي الشخصي متوقعاً على الطريقة الصوفية التي ينتمي إليها. وقد دام هذا الزواج المعقود بين أصحاب السلطة والطرق الصوفية حتى هذا العصر. ومنذ بداية القرن السادس عشر الميلادي، أصبح قدر وحظ التصوف في إيران مرتبطاً بالبلاط ومقار رعاية هذا البلاط للطرق الصوفية. فنادرًا ما كان يسمح بازدهار التصوف إذا ما وجد أنه يشكل خطراً على السلطة السياسية والدينية في ذلك الوقت.

وفي الوقت نفسه، عندما قرر الصفويون اعتماد هذه الأيديولوجيا السياسية في نظامهم السياسي، ضمنوا بذلك أن يبقى مصيرها مرتبطاً بسلطتهم المدنية. أما الشخص الذي لفت الانتباه إلى الفرق بين شيعية الإمام علي وشيعية الصفويين، فقد كان الناقد الديني الإيراني في القرن العشرين علي شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧م). بقيت طموحات الشيعة الاثني عشرين للسلطة الدنيوية معلقة منذ زمن الإمام الخامس، محمد الباقر (ت. ٧٣٢ م)، لكن الوضع تغير في القرن السادس عشر ميلادي حيث أصبح التشيع الاثني عشري ينظر إليه كبديل يستحق الاعتبار. قد لا تكون هذه الفكرة مطابقة تماماً لما كان يجول في رأس شريعتي؛ لكن في حال تغير الدور الاجتماعي

للتشيع بالنسبة إليه ليصبح عبارة عن تحالف معقود مع الدولة ضد المستضعفين، فإن هذا التبدل حصل بدون ريب أثناء العهد الصفوي.

فلأول مرة في تاريخه، يجد التشيع الاثنا عشري نفسه مدعوماً من قبل دولة، وبذلك أصبح نوعاً من الأيديولوجيا. فالعلماء والفقهاء على الأقل، أصبحوا الآن عبارة عن هيئة أكثر تماسكاً مما كانوا عليه أثناء القرن الخامس عشر. فقد كان على منتقدي هذا التوجه أن يكونوا على جانب من الحيطة بحيث أصبح انتقاد التشيع آنذاك يعني إلى حد ما توجيه النقد إلى الدولة. ولذلك فإن التشيع في نظر شريعتي لم يعد معبراً عن حياة حرة ولو كانت بصورة ما تتصف بالفوضوية والبعد المتحرر، وإنما أصبح هذا التشيع متحجراً واستبدادياً وعبارة عن احتكار متحالف مع الدولة.

فالنقطة الأساسية في المشاجرات والأمور المثيرة للجدال أثناء العهد المبكر للصفويين، لم تكن محصورة بالتشيع وكيفية بنيته فحسب، بل ارتبطت أيضاً بالنهج الصوفي الذي فضل تسمية العرفان. فقد تم إنقاذ هذا التصوف في صبغته القتالية والتطرفية ليصبح معقلاً ومندمجاً بشكل تام بالثيولوجيا الشيعية التي أخذت نتيجة لذلك طابعاً أكثر باطنية. وقد أصبح التصوف في إيران في ما بعد ضحية العرفان والصفويين كليهما، أما من أحرز النصر في النهاية فقد كان المنحى التشيعي مستعيناً بالنظرة التأملية الجديدة التي قاده إليها العرفان. إلا أن هذا الوضع لا يعني زوال عداوة العلماء الدائم للفلسفة، لكن مكانة الفلسفة ضمن العلوم الدينية ضمنت على الأقل خلال القرون الأربعة اللاحقة.

الفصل التاسع

هل المرأة نصف الرجل؟ أزمة نظرية المعرفة الذكورية في الفقه الإسلامي

عبد العزيز ساشدينا

المقدمة

اعتبر المسلمون الشريعة نظاماً دينياً وأخلاقياً وشرعياً مثالياً. فهي عبارة عن وسيلة تربط المسلمين بالله، وذلك عن طريق توفير توجيهات شاملة للعلاقة التي تربط الإنسان بالخالق، وتلك التي تربط أبناء البشر ببعضهم البعض. فالعلاقات التي تربط الإنسان بالخالق تصنف تحت باب العبادات (وهي الأعمال التي من خلالها يجلب بنو البشر). أما العلاقات التي تربط البشر بين بعضهم البعض، فهي ما يُسمى بين أبناء البشر بالمعاملات. وبينما تعتبر علاقات بني البشر بالخالق نوعاً ما ثابتة في الشريعة، إلا أن العلاقات بين أبناء البشر تتطلب إعادة التفكير والتفسير والرجوع إلى منابع الحكمة المعروفة، كالقرآن والسنة، من أجل استنباط توجيهات جديدة تطلبتها الأوضاع الاجتماعية المتغيرة.

مهما يكن الأمر، فهناك مسائل معرفية ترتبط بالطريقة التي اتبعها الفقهاء المسلمون في تفسيرهم لما ورد في منابع المعتمدة أو المتعارف عليها، مما أدى إلى عرقلة الخطوات المطلوبة، بينما الجهود تبذل من أجل معالجة

جانب معين من جوانب العلاقات بين أبناء البشر المتمثلة بأحوال النساء المسلمات الشخصية. قد أغفلت المداولات الشرعية الجارية في مراكز التحصيل العلمي الإسلامي المحصورة بالذكور (الرجال) أصوات النساء في الأبحاث المتعلقة بقضايا المرأة والحقوق الإنسانية. وتعتبر إعادة اعتبار وضع المرأة المسلمة في المجتمع الحديث، من المسائل الرئيسية التي تواجه ادعاء الفقهاء المسلمين أنهم المرجعية الرسمية المعنية بمصادر الإسلام الفقهية والأخلاقية. ويشكل هذا التحديد موضوع نقاشي في هذا المقال، ويتوقف على مساهمة النساء المسلمات ومشاركتهن في الأبحاث الفقهية والأخلاقية المتعلقة بقضايا لا يمكن تحديد مظاهرها الواقعية أو الراهنة، إلا من قبل النساء أنفسهن. وبدون مشاركتهن في الأبحاث الفقهية والأخلاقية، فإن حقوق النساء ستبقى متوقفة على مناقشات تجري بالنيابة عنهن، يشرف على إجرائها الفقهاء من الرجال الذين، بالرغم من حسن نواياهم، يعالجون الموضوع «كالغائب»، ولهذا السبب تنقصهم الكفاءات اللازمة لتحديد حقوق المرأة في مجتمع تسود فيه سلطة الرجل.

الفقهاء الذكور وفتاويهم المرتبطة بالنساء

في أواخر الستينيات من هذا القرن، بدأت دراساتي للفقه الإسلامي في مدرسة «آيت الله ميلاني» في مشهد في إيران. كان التحصيل العلمي في المدرسة منظماً بشكل يعتمد على النصوص، ويشمل المراحل الأولية لشرحها والتعليق عليها. وكانت النصوص الفقهية الإسلامية الكلاسيكية (أي القديمة) منظمة بشكل كانت تُعنى أولاً بـ«المقدمات»، لذلك نجد أن الفقه الشيعي الذي بدأت به دراستي للقوانين الإسلامية، مباشرة بعد بحث نظري حول ضرورة اتباع أحد المجتهدين الأحياء، بدأ بالبحث في الأحكام المرتبطة بكتاب الطهارة.

الطهارة

ولطالما لاحظت الإحراج الذي يتعرض له ليس الأستاذ فحسب، بل زملائي الذكور، عندما كانت الفتاوى (الأحكام والقوانين) المتعلقة بالطهارة تصل في شرحها إلى مرحلة بحث الأمور المتعلقة بطهارة النساء. آنذاك، كان الأستاذ يلجأ غالباً لتبرير علائم الإحراج، إلى إيراد قصة تدور حول مظاهر الانزعاج التي كانت تبدو على المرحوم آيت الله بروجردي (ت. ١٩٦١ م) حين كان عليه أن يحاضر عن طهارة النساء متوجهاً إلى المستمعين الذكور الذين كانوا يشكلون الأعضاء المتقدمين في مدرسة (حوزة) قم. وكانت الجلسات الدراسية كهذه تعتبر جزءاً من المحاضرات المتقدمة التي كان يعطيها بروجردي حول أصول الفقه التي كانت تطبق من أجل استنباط تلك الأحكام. وبما أن مراكز التحصيل العلمي الإسلامي لم تكن تسمح لا بمشاركة النساء، ولا بتبادل الأحاديث حول مسائل تتعلق بوظائف جسدية نسائية خاصة، فالمحاضرات عن طهارة النساء كانت تتعرض للفتاوى الفقهية النهائية ليس إلا، تاركة التوضيحات المسهبة في التفصيل والمتعلقة بالمنهج والمبررات العقلية لها، للقراءة الفردية المتمعة.

مهما يكن الأمر، فإن الحالة على ما يظهر كانت مختلفة في صدر الإسلام. فقد كان النبي محمد ذاته يسأل مراراً عن أحكام طهارة النساء. ومن الجدير بالذكر أن نساء أهل بيت النبي كن يقمن بدور المحاورات أو المتحدثات في ما يتعلق بهذه الأمور، وحتى أنهن كن يقمن بتفسير الإرشادات الدينية المتعلقة بطهارة النساء. فعائشة، بحسب ما أورده المحدث البخاري، كانت حاضرة وقت جاءت امرأة من المدينة لتسأل النبي عن أحكام الطهارة بعد إتمام الحيض، فأجابها النبي «خذي قطعة من القماش عطريها بالمسك ونظفي بها العورة ثلاث مرات». وقد غلب إثر ذلك الحياء على النبي فأدار وجهه، فقامت

(عائشة) بأخذها جانباً لتشرح لها ما عناه النبي. ^(١)

ويروي حديث آخر موجود في الفصل نفسه أن النبي عندما أجاب عن سؤال المرأة وأشار عليها بأن تعمل على تطهير نفسها مستعملة قطعة من القماش معطرة بالمسك، تساءلت المرأة قائلة «كيف أطهر نفسي بها (أي قطعة القماش)»، فقال لها «سبحان الله، طهري نفسك!». وهنا تدخلت عائشة هادفة إلى إنقاذ النبي من هذا الموقف المحرج، وأخذت المرأة جانباً وشرحت لها طريقة التطهير. ^(٢)

تُظهر هذه الأحاديث بوضوح أنه كان باستطاعة النساء في صدر الإسلام، الحصول على التعليمات والإرشادات الضرورية المرتبطة بطهارتهن. ولم يكن باستطاعة النبي أن يمنع النساء من معالجة الأمور الخاصة بهن. كما أنه لم يشأ أصلاً أن يحرمهن من هذا الحق في تطبيق فروضهن الدينية. فضلاً عن ذلك، فالبين من بعض هذه الأحاديث والأخبار هو أن النبي كان يشعر بالانزعاج عند الاستفاضة بشرح أحكام طهارة النساء، بدلاً من الاكتفاء بالإشارة العامة والمبسطة إليها. وهذا الشعور بالحرَج لدى معالجة شؤون المرأة ومشاكلها الخاصة في الشعائر الإسلامية، بقي ظاهراً في الطريقة التي استعملها الفقهاء في ما بعد، لدى دراسة الفتاوى المتعلقة بالنساء. فالفرق واضح هنا بين ما كان يحدث أيام النبي حيث كانت نسائه وبناته يشاركن مشاركة تامة في المشاورات الشرعية المتعلقة بالنساء المسلمات، بينما نحن الآن لا نملك أي سند أو سجل يشير إلى أن نساء الفقهاء كن يتمتعن بفرص مشابهة (للفرص المتاحة للنساء أيام النبي)، تتيح لهن إمكانية التدخل في الأمور والمشاكل الشعائرية الخاصة بهن.

وهناك قصص عن الفقيه الذي كان معنياً بمسائل نسائية خاصة، والمشاكل

(١) صحيح البخاري، «باب غسل المنيض»، حديث رقم ٣١٢.

(٢) المرجع نفسه، حديث رقم ٣١١.

التي تعرض لها لدى تطرقه إلى الأمور العميقة المتعلقة بطهارة النساء. وقد أصبحت هذه المشاكل مصدراً مقبولاً للتسلية يتفكك بها أعضاء الطبقة الدينية «الأتقياء». أما اللغة المصقولة والمهذبة التي يستعملها طلاب المدارس الدينية بينما يتحدثون عن الأمور التي لا يفرض التطرق إليها، فتستحق دراسة مستقلة بحد ذاتها. لكن محتويات هذه القصص التي تؤدي بالباحثين العصريين إلى اللجوء إلى عملية المقارنة بالنسبة إلى سياق البحث المتعلق بالفتاوى والأحكام الشرعية المرتبطة بالحيز والجماع، تشير إلى الطريقة التي تستعملها الثقافة الإسلامية المتأثرة بتوجهات الجنس الأقوى (أي الذكور) في معالجة القضايا المرتبطة «بالجنس الآخر»، وهي طريقة تعمل على عدم إعطاء «الجنس الآخر» فرصة المشاركة أثناء مراحل العملية التفسيرية لهذه القضايا وأحكامها.

أما أثناء المباحثات التي كانت تجري في المدارس الدينية التي يهيمن عليها الذكور، فقد كان يجري نشر المعلومات المتعلقة بتجربة النساء أو بالأحرى بأحوالهن الشخصية عن طريق «الربط بين النصوص» بالنسبة إلى الروايات الشفهية للحكايات المتعلقة بالنساء.^(٣) فالقصة المذكورة أعلاه والمتعلقة بالفقيه الذي أخرج برواية الأمور المتعلقة بطهارة النساء، تزود صلة رمزية لاعتماد السياق النصي والقريني لتجربة شيء غائب، وهذا يعني

(٣) في سياق الدراسات الفقهية في الإسلام، من الضروري إظهار عملية تفسيرية لا تأخذ بعين الاعتبار المواد التي من خارج النصوص المتعارف عليها. أما مسائل النساء في الثقافة الإسلامية فتحتاج إلى تخطي الفرضيات التفسيرية المتعارف عليها في علم الأخبار والروايات وتستند إلى مجاميع الكتب الرسمية، بما فيها الروايات الشفهية التي تعكس صورة عن المعاملات بين جنسي النساء والرجال مع بقائها ضمن سياق خاص للمعلومات. ومع أنه لا يستعمل تعبير «تبادل النصوص» الفكرة مقترحة من قبل ج. دريدا في كتابه حواشي الفلسفة ترجمة أ. بس (شيكاجو ١٩٨٢)؛ انظر أيضاً:

Vincent B. Leitch, *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction* (New York, 1983), pp. 87-163 for Derrida and 'intertext'.

استنباط وضع المرأة من قبل رجل معني بالتحقيق الفقهي، في حين أن مهمة التوصل إلى إعادة تشريع معقولة للتجربة الذهنية والنفسية المتعلقة بـ«الطرف الآخر» عن طريق تكوين علاقة مجازية، هي مهمة غير مستحيلة تماماً، إلا أن محتوياتها التي يمكن إدراكها هي أيضاً ليست خالية من الشك.

فعلى سبيل المثال، نجد أنه من خلال مراجعة السياق العام للأحكام والتشريعات المتعلقة بوضع المرأة في المجتمع، يتبين لنا أن معاني اللغة الفقهية تشكل وتبين ما يعني بتلك المقولات المتعلقة بالأنثى (أي الطرف الآخر) والتي يتم إيصالها إلى هذا الطرف بواسطة ذكر معني بالعلاقات المتبدالة بين الأشخاص المعروفة بالمعاملات. فالمقولات المتعلقة بالأحكام الشرعية والحقوقية في وضع مماثل يجري إبلاغها وتفسيرها من قبل فقيه لتطبق على جميع النساء في المجتمع، علماً بأن هذه الإجراءات تتم بدون الأخذ بعين الاعتبار المشاغل والأوضاع الحياتية للأنثى. وهكذا فإن ما نجده في النص من معلومات هو مجرد عرض مجازي وغير واقعي للحالة الموضوعية للمرأة.

ومن أجل التغلب على المانع المعرقل لفهم هذا الوضع وإدراكه، يحتاج المرء إلى أخذ مسؤولية تحليل شبكة المقولات الفقهية الإسلامية على عاتقه. وبعبارة أخرى، نجد أن الأحكام المتعلقة بالعزل الجنسي - التي لا يزال معمولاً بها حالياً من قبل المسلمين المتمسكين دينياً - إذا ما درست بالنسبة إلى سياق الكلام، لا يمكن شرحها أو تفسيرها بمجرد العودة إلى التبرير النصي والثقافي لهذه الممارسة في المجتمعات الإسلامية، بل يحتاج المرء إلى فهم شبكة ترابط النصوص ورموزها التي يمكن التعبير عنها عن طريق القصص الموضحة بواسطة محاورات ومحادثات تمهيدية تفتح المجال للنساء بأن يأخذن دور الفاعلات والسائلات، وحتى إنهن يجادلن أحياناً في هذه القضايا. ومن أجل التأكد من هذا الأمر، فإن هذه القصص والحكايات تتعدى الأحكام الفقهية المتعلقة بمسألة الفصل بين الأنثى والذكر (وبالأحرى

بين الجنسين)، فهي تساهم بالواقع في إيجاد هيئة رمزية للقيم والثقافة الإسلامية.

دعوني أسترسل في هذا الموضوع الخاص بالعزل. إن الأحكام الفقهية المتعلقة بعزل الأنثى تستند بشكل عام إلى مفهوم العورة.^(٤) وبناء على هذا المفهوم، يعتبر الفقهاء جسم المرأة، بما فيه الوجه عورة. ومع ذلك، فإن هناك نصوصاً غير متفق عليها تُنسب إلى النبي وبعض صحابته، تعتبر أن صوت المرأة أيضاً جزء من عورتها، إذاً فقد لزم حجبها أيضاً.^(٥) ومن خلال هذا التوسيع لمفهوم العورة ليشمل بذلك الصوت، يبدو أن الفقه الشرعي الإسلامي يميل إلى الدفاع عن المبدأ القائل بعزل المرأة معنوياً واجتماعياً وجسدياً (عبر الحجاب).

ومن دون الاعتراف بجوهر إنسانية كل من الجنسين (الذكور والنساء)، تتلخص مهمة الفقهاء في نقل تلك القيم الحضارية التي تظهر المرأة والرجل كرتبي عائلة (أو كأخت وأخ، أو ابنة وأب، أو أم وابن، أو زوج وزوجة) عسيرة إن لم تكن مستحيلة. فالفقه الإسلامي لم يأخذ دائماً بعين الاعتبار

(٤) عُرفت كلمة عورة وكأنها فرج بدن الإنسان، رجلاً كان أو امرأة، وأطلقت عليه هذه التسمية نظراً إلى كراهية الكشف عنه والنظر إليه (راجع معجم إ. و. لاين، عربي - إنكليزي، بيروت، مجلد ٥، ص ٢١٩٤). وتقع عورة الرجل بحسب الشريعة، وتنطبق بين الصرة والركبتين. أما عورة النساء فهي تشمل البدن كله باستثناء الوجه واليدين حتى الرسغين. وتنطبق الشروط المتعلقة باصطلاح العورة على أيامنا كما هو وارد في القرآن (٥٧: ٢٤)، عندما يكون من غير المستحسن لولد قارب سن الشباب، أن يتواجد في الغرفة الخاصة بآبيه وأمه.

(٥) شكلت مسألة إن كانت العورة تشمل أو لا تشمل صوت المرأة، قضية تضاربت حولها آراء فقهاء المسلمين. وتوجد تعليقات حول هذا الموضوع مثيرة للاهتمام في كتاب محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة (القاهرة ١٩٩٢) ص ١٦٤-٦٥. ويمثل المؤلف الاتجاهات الجديدة بين بعض العلماء المسلمين التقليديين، ولذلك يرفض الرأي القائل بأن صوت المرأة يُعتبر جزءاً من العورة.

علاقات الذكر والأنثى. والذهاب إلى ما خلف أحكام الشريعة يقودنا إلى اعتماد أسلوب تحليلي لترابط معاني النصوص المتعلقة بالحالات التي تشكل كامل أنواع الأبحاث في نصوص الفقه الإسلامي. فضلاً عن ذلك، فإن توجيهنا هذا يقودنا إلى طرح سؤال أساسي متعلق بالدراسات الفقهية الإسلامية: هل هذه النظرية المعرفية الدينية التي يهيمن عليها الذكور، قادرة على إيصال نداء جدير بالتصديق يوضح كيفية تفسير هذه الأحكام بالنسبة إلى الطرف الآخر، أي النساء؟ كيف يمكن للفقهاء الذكور أن يتقدموا بعرض تفصيلي مرتبط «بالطرف الآخر» الملتزم بالصمت في المجتمع الإسلامي؟

عند هذا المنعطف من البحث، أجد نفسي بحاجة إلى لفت الانتباه إلى تحفظي بالنسبة إلى تأييدي الكامل للمجيء بفقه ذي طابع نسائي يعتبر أن أمور الأحكام والفتاوى الشرعية الفقهية المهيمن عليها ذكورياً، مشروطة بتفسير عقائدي (أيديولوجي) للشريعة، وأن هذا التعصب الذكوري يشكل مصدر اختراق لحقوق المرأة. فخلاصة هذه المناظرة المزمع التوصل إليها في هذا المقال، تشير إلى أن الجزء الرئيسي لهذه الأزمة الآنية، ألا وهي الأزمة الإدراكية/المعرفية (الدراسات المتعلقة بنظرية المعرفة، طرقها، شمولها، أصولها وحدودها... إلخ) المتواجدة في الفقه الإسلامي والتي تتمحور حول قضايا النساء وموضوعاتهن، مرجعها (أي الأزمة) إلى الغياب الصارخ لصوت المرأة في المباحثات الحقوقية - الشرعية الإسلامية. ومن اللافت للنظر أنه حتى في الوقت الذي كانت فيه النساء يقمن بنقل الحديث وروايته، وكن بذلك مقبولات في علم الرجال،^(٦) الذي يعالج ويبحث عن الجانب النقدي للمنابع والمرجع وذلك بهدف تأييد وتصديق الأحاديث الواردة في السنة، وحتى عندما

(٦) إن اصطلاح الرجال الذي يعني أن الرجال يحتلون مركزاً هاماً من الناحية اللغوية، لا يشمل المرأة. ومع ذلك فمن الضروري الإشارة إلى أن هذه القواميس المعنية بالسيرة الحياتية تشمل النساء كراويات للحديث. وفي الواقع بدون الروايات من النساء لما وصل العديد من المسائل والموضوعات المتعلقة بالأعمال الدينية في الإسلام إلى علماء الفقه الأوائل.

كانت رواياتهن معترفاً بها كمصدر معتمد في استنباط مختلف الأحكام، لم يكن باستطاعتهن المشاركة في عملية الاستدلال العقلاني التي تصدر بمقتضاها أحكام جائزة ومجلفة بحقوق النساء الشخصية.

والأكثر أهمية في هذا المضمار، أن النص الموحى المنزل، بصرف النظر عن كونه مستخرجاً من القرآن الكريم أو السنة، كان يستفتى به استقراءً بفرض إثبات عدم الكفاية العقلية والعاطفية للمرأة. هذه الكفاية التي يُسمح بها باستنباط الفتاوى والأحكام المستقلة التي تتطلب أن تكون أكثر حساسية ودقة في تعيين وتقدير حالاتها وتجاربها الحياتية المتفاوتة جذرياً. إن الحاجة الآنية إلى منهجية حديثة وموسعة لأصول الفقه ليعمل بها من قبل القادة المسلمين الأصوليين، تدل بوضوح على الأزمة التي تواجه النظرة المعرفية (الإبستمولوجي) التي يهيمن عليها الذكور، والتي تدعوهم إلى الأخذ بعين الاعتبار والاعتراف بالوضع الشخصي للنساء والأسباب الجوهرية المعروفة التي تحضهن على العمل من أجل إبطال الفتاوى والأحكام التي تحرم المرأة من كرامتها وحقوقها بأن تعامل معاملة الشخص الكامل المستقل الإرادة.^(٧)

ولكي أثبت خطورة طبيعة هذه الأزمة في الدراسات الفقهية والحقوقية الإسلامية، دعوني أبدأ بعرض توضيحي لبعض الملاحظات التمهيدية عن النظرية الدينية الإسلامية في المعرفة (الإبستمولوجيا). وتضم الدراسات الفقهية والحقوقية الإسلامية أربعة أركان (عناصر) رئيسية وهي كالآتي:

(٧) انظر على سبيل المثال، كتاب تجديد أصول الفقه الإسلامي لحسن الترابي (جدة ١٩٨٤)، الذي تم طبعه ونشره خلال السنين الأولى من الثورة الإيرانية، وهو يتحدث عن التطبيق الواسع للوسائل والتمهيدات الاستدلالية الفقهية كالقياس، والاستصحاب، والاستصلاح، التي تمت صياغتها في النظرية الفقهية الكلاسيكية (القديمة) من أجل استخراج فتاوى جديدة واستنباطها.

أ - الأصول: وهي المصادر الرئيسية التي تزود القضايا أو الحالات النموذجية بالمبادئ العامة الناشئة عنها.

ب - الفروع: حالات آنية تحتاج إلى قرارات وفتاوى شرعية على ضوء القضايا (الحالات) النموذجية الموجودة في المصادر (المنابع) الأساسية.

ج - الموضوعات: وهي عبارة عن «حالات» أو «أوضاع» معينة تعين منزلة الحالات الجارية والأوامر القضائية التي يمكن أن تستند إليها من أجل اتخاذ قرار يحدد ماهيتها: هل هي فعل إلزامي، أو توصية، أو أنها فعل معمول به على أساس إطلاق حرية التصرف المستند إلى الإنصاف والعقلنة... وهلم جراً.

د - الأحكام: وهي عبارة عن أوامر قضائية تحدد الرؤية المذهبية أو الدينية المتعلقة بها.

ويتفق علماء المسلمين على الرأي القائل بأن تحصيل العلم المتعلق بالأصول (المنابع والمراجع الأساسية) يعتبر واجباً فردياً، بحيث إن مهمة تحقيق هذه المراجع تقع على عاتق أعضاء الجماعة الذين عليهم أن يتقيدوا بفتاوى، وأوامر مجتهد حائز على الكفاءات المطلوبة. ومع ذلك، فإن الممارسة العملية للجماعة غير التاريخ تشير إلى أن أبناءها كانوا يتقيدون بمقولات المرجع الشرعي بينما هم يعملون على اكتساب المعارف المتعلقة بالمراجع الرئيسية والأحكام/الفتاوى الصادرة عنها. هذه الطريقة المتبعة في اكتساب المعرفة الدينية تعتمد على شهادة ورأي علامة من بين أعضاء الجماعة معروفة بالتقليد (أي اتباع رأي فقيه معروف)، يعمل من الناحية النظرية بمقتضاها في المسائل المتعلقة بالممارسات والأعمال الدينية فحسب. ولكن، ما هو ترتيب الموضوعات؟ هل التقليد مسموح به في اكتساب المعارف المتعلقة بالموضوعات والأحوال؟

يدل «الموضوع» على الحالة الفعلية والحقيقية لشيء قبل استنباط حكم ما. فعلى سبيل المثال، قبل أن يُصدر القاضي أو الفقيه حكمه بشأن اختصار فروض الصلاة اليومية بالنسبة إلى هؤلاء المسافرين بين مدينتين متجاورتين كبيركلي وباولو ألتو في كاليفورنيا، يحتاج إلى تحديد الامتداد القانوني لمدينة كبيرة. ويسمى مثل هذا البيان عن حجم المدينة الذي تفرضه الأغراض القانونية بالموضوع، أي المعلومات الجوهرية عن العوامل التي تحدد ماهية مدينة ما. كذلك من أجل إصدار حكم متعلق بنجاسة الدم الذي يلطخ قميصاً ما، يحتاج الفقيه إلى التأكيد بشكل قاطع أن هذا الدم هو بدون أي شك دم بشري وليس دم حشرة، وذلك راجع إلى كون منزلة الدم البشري لها اعتبار مختلف عند اتخاذ القرار بشأن نجاسة القميص الشعائرية.

ويعترف العلماء المسلمون بأنه ليس من الضروري أن يكون المحقق في الموضوعات خبيراً. وبالفعل، فإن المؤمن العادي في بعض الأحيان يتفوق على العالم بقدرته على الفصل في الأمور واتخاذ القرارات بالنسبة إلى أمر أو حالة ما. المهم هنا هو المعرفة العملية للمسألة التي هي قيد البحث. وهذا بحد ذاته يعني أن المرء لا يحتاج إلى أن يتبع أو يتقيد بعلم شخص آخر في الموضوع إذا كان متأكداً من طبيعة الحالة الواقعية. فضلاً عن ذلك، فإن المبدأ الشرعي يعلن بصراحة أن العلم بالموضوع لا يصنف وكأنه تقليد، أي أنه ليس من الضروري أن يقوم المرء باتباع بالمرجعية الشرعية أو التقيد بها، بينما هو يحاول أن يعين أغراض وحالات قضية ما. بل على المرء أن يتولى مهمة التحقيق بالأمر فردياً. فمن المفترض في وضع مماثل الفصل في أمر الحالة أو الوضع بحسب السياق القريني للقضية. وهذا الفصل يعتبر عملية إجرائية عقلانية تكون في متناول كل من يتمتع بتفكير صحيح. فعلى المرء ألا يترك لشخص آخر أمر تحديد الوضع الذي على أساسه اتخذ القرار الشرعي. ومع ذلك، يوجد في الشرع الإسلامي اشتراط يشير إلى أنه في

حال تعلق الأمر بشخص غير مؤهل قانونياً أو قاصر، فعند ذلك يتولى مهمة أخذ القرار ولي صاحب العلاقة، بمشاركة الفقيه بالطبع.

وفي عودة موجزة إلى ما سبق ذكره، فإن عنصر أو ركن الأحكام يُعتبر من بين العناصر الفقهية الإسلامية الأربعة، ويتطلب التقيد بالأبحاث واستنتاجات الفقيه المستندة إلى المنابع/المراجع الأصلية للقواعد والصيغ الفقهية الإسلامية. أما العناصر الثلاثة الأخرى فهي متروكة للتحقيق الفردي الذي يشمل إمكانية قبولها أو رفضها في نهاية المطاف. إلا أن الأمر الأكثر أهمية هنا، يتعلق بالموضوعات وذلك راجع لما لها من أثر على الممارسات والأعمال الدينية، كما أنها تفتح المجال للحوار والتفاوض بين الأشخاص سواء أكانوا جماعات أو أفراداً. أما الأصول التي من المفروض أن تكون مرتكزة على التحقيق العقلاني الراسخ، فموجودة في قلوب المؤمنين وأذهانهم. وبخلاف الموضوعات، للأصول (القضايا المثالية والنموذجية الموجودة في القرآن والسنة) تأثير غير مباشر في النتيجة النهائية للأحكام الفقهية (الفتاوى).

أدت هذه النظرية المعرفية الدينية المهيمن عليها من قبل الذكور، إلى العديد من الأسئلة الأساسية المرتبطة بتحديد بالمظاهر الوضعية للحالات التي لها علاقة بأمور النساء. فقبل كل شيء، هل من فرق بين النساء عن الرجال في قدرتهن على فهم المواضيع وسياقها، وهي مقدرة ضرورية ولازمة لمن يريد إصدار أحكام وفتوى فقهية؟ وما هو دورهن في التحقق من الحالة الفطرية لوضع المرأة المتعاطي مع أنوثتها ودورها في التناسل وكذلك الزواج والطلاق؟ وهل هناك أي مبدأ في النظرية الفقهية يشير إلى أن هناك فرقاً بين أمور الرجال والنساء ومشاكلهم؟ وإذا أراد أحد الناس التقيد بمستلزمات التحقيق العقلاني الفردي في الموضوعات، فإن الالتزام بما هو صحيح يقتضي بأن نستنتج أن النظام العقائدي الإسلامي يفرض من باب العدالة، أن النساء يحتجن إلى التعبير بأنفسهن عن كل ما يتعلق بصيانة والعائلة والأمومة

وحفظهما. والمفهوم من هذا الاقتراح هو الاعتراف بحق النساء في تقدير أوضاعهن الاجتماعية الخاصة وفي حقهن في تعيين كيفية التطبيق القانوني بحيث يتوافق مع حسن بالأولويات.

علاوة على ذلك، لا يتحدث النظام العقائدي الإسلامي عن العدالة من جهة المساواة بين الجنسين، مكتفياً باعتبار مظاهر التفاوت بينهما أمراً طبيعياً وغير مرتبط بخلق المجتمع، مما يدل على أمر تحديد موضوع خاص يجب تركه للفريق صاحب العلاقة. وعن طريق الاستقاء من منابع الفقهية المدروسة بالنسبة إلى سياقها التاريخي، يتضح لنا نسبياً نجاح الفقهاء المسلمين في مواصلةهم لدراسة الدافع القرآني بالنسبة إلى العلاقات العائلية، مما حدا بهم إلى تأكيد الحقوق الفردية على أساس العدالة الإلهية. ومع أن الرجل حافظ على سلطة واسعة بالنسبة إلى زوجته، إلا أن القوانين سنت على منح النساء احتراماً وحماية لم يسبق لهما مثيل في المجتمع الذي يهيمن عليه الذكور.

أما بالنسبة إلى قانون العائلة، فقد كانت حماية حقوق النساء والأولاد والقاصرين الآخرين مسؤولية رب العائلة، الذي كان على العموم أقوى وأكثر استقلالية من المرأة. فقد كان غير مقيد بمتطلبات الحمل والعناية بالأولاد. وتشجع القواعد الروحية الإسلامية الشعور بالمسؤولية الفردية وذلك عن طريق تقوية نواة العائلة. فقد ضمت الأحكام والتشريعات الإسلامية الصلاحيات الخاصة بالذكر على أساس تحمل الرجال مسؤولية إعالة أهل الدار (العائلة)، بينما كانت النساء أصلاً محميات من قبل عوائلهن. كما أعطت المدارس الفقهية كلها الزوج حقوق الطلاق من طرف واحد، لأنه في حال إعطاء هذا الحق في الطلاق للمرأة، فإن ذلك سيؤدي إلى زعزعة استثمار زوجها الاقتصادي. وبحسب هذه الأحكام والقوانين يستطيع الزوج تطليق زوجته متى يشاء، في حين أن على الزوجة التي ترغب بالافتراق عن زوجها، إبراز أسباب مقنعة ووجيهة لهذه الرغبة. أما الوازع الشرعي الرئيسي الذي يواجه الرجل المزمع على تطليق زوجته، فهو بشكل جوهري يتعلق

بالناحية المادية المذكورة في عهد القرآن بين الطرفين الذي يتضمن فقرة شرطية متعلقة بهدية الزفاف. والمهر هو جزء من هذه الهدية، وقد يكون مبلغاً من المال لا يستهان به يتم دفعه كمقدم عند عقد القرآن، وإذا ما طلق الرجل زوجته بدون سبب وجيه ومقنع، فعند ذلك يجد نفسه ملزماً بدفع مبلغ آخر إلى زوجته (المعروف بالمؤخر).

فحق تساوي النساء مع الرجال في نظر القانون يشمل استقلالهن المالي. والملكية هي من حق النساء المسلمات، وليس باستطاعة أي رجل من الأقرباء لمس أملاكهن، بمن فيهم زوج المرأة المسؤول عن إعالتها من أمواله وموارده الخاصة. فضلاً عن ذلك، للنساء وضع شخصي قد يسمح لهن بأن يبدأن بمزاولة مهن وأعمال تجارية خاصة بهن. ومع ذلك، فإن استقلال المرأة بالقوة تعرّض أصلاً للتحديد لأسباب عائدة إلى العوامل والوسائط الثقافية والمجتمعية، التي تعتمد على إبقاء عمليات الزواج ضمن العائلة التي قد يهددها زواج النساء خارج نطاق العائلة. ولهذا السبب، وبالرغم من منح الزوجات والبنات مكانة اجتماعية أفضل مما كن عليه في مجتمع عرب ما قبل الإسلام، إلا أن القرآن ترك المجال من ناحية أخرى لأن يصبح وضع المرأة الاجتماعي موضوعاً للأحكام والتشريعات التي سمحت، ولو بصورة مخففة ومعتدلة، بعدم التساوي بين مقام الرجال والنساء، وبالتالي أصبحت المرأة تُعتبر «نصف الرجل».

وهكذا، فقد جرى استثناء دورها في تحديد وضعها في السياق الاجتماعي، وبذلك فقد حرمت من التعبير عن موضوعاتها وحالاتها الخاصة بها. فالبنية الاجتماعية للثقافة العربية التي تستند إلى أحاديث غير واضحة المعالم ومنسوبة إلى النبي، وتعتبر الرجل رب العائلة، أظهرت المرأة وكأنها ناقصة عقلياً، بينما كان الفقهاء الرجال يحضرون النصوص القانونية التي تفتح المجال لأن تصبح تحت سلطة أعضاء المجتمع الذكور. ومن الجدير بالذكر، أن طاقات المرأة في توضيح موضوعها (أي وضعها

الاجتماعي بالنسبة إلى السياق العام) بقيت منضبطة، ويعود الفضل في ذلك بالدرجة الأولى إلى الروابط بين الأشخاص التي تشكل جزءاً من المعاملات في الفقه. أما في حقل علاقة الإنسان بخالقه، وهي قسم العبادات في الفقه، فإن تساويها مع الرجل بقي مصاناً وليس عرضة لأي تساؤل. ومع ذلك، فإن الطريقة التي اتبعت في حصر طاقاتها وتحديدتها في المعاملات، أدت إلى تداخلات ضمنية أثرت في دورها في العبادات. ونذكر على سبيل المثال، حرمان المرأة من السفر بمفردها وبدون مرافقة أحد أقربائها لها، مما أثر بشكل مباشر في حريتها الدينية في القيام بواجبات الحج إلى مكة المكرمة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الحرمان متخذ به على مبدأ فقهي يذكر أن «ردع المفساد مقدم على جلب المصالح». تم الاستناد بشكل منظم إلى هذا المبدأ وغيره من المبادئ الفقهية في سبيل الحد ليس من حقوق النساء فحسب، بل أيضاً من حقوق الأقليات في تحمل المسؤوليات والواجبات كمواطنين لهم حقوق المواطنة التامة في بعض المجتمعات الإسلامية.

نماذج من الفتاوى المرتبطة بوضع المرأة

تُشتق القضايا النموذجية المرتبطة بأحوال النساء بشكل مباشر من التحقيق في منابع القانون. وتُستخدم هذه المنابع (مصادر ومراجع) هرمياً لتعكس التقييم الديني للمفاهيم المعرفية في القرآن والسنة. وهكذا، فإن الفقيه في صياغته للفتاوى يذهب أولاً إلى القرآن الكريم، ومن ثم إلى كتب التفسير مع مقارنتها مع السنة. وأخيراً، يرجع بذلك الترتيب إلى مجاميع كتب الفقه وذلك من أجل متابعة عملية استنباط واستخراج فتاوى حديثة من قضايا وحالات نموذجية. وأنا أتبع هذا النهج في معالجة هذا الموضوع لأن كل دراسة من هذا النوع تحتاج إلى تفسير مقياسي للأسس الدينية كما هي مبينة في القرآن. كما أعتبر إثارتي للسؤال التالي أمراً أساسياً لدراستي هذه: هل يُترك أمر تحديد الإسلام كنظام عقائدي لهؤلاء الذين يمارسون طقوسه؛ أو

أن ممارسيه يحددونه ويقيّمونه عن طريق الرجوع المقياسي المتعارف عليه والمزود من قبل المصادر المنزلة (الموحى بها) التي يركز عليها النظام الاعتقادي الديني؟ أعتقد أنني بحاجة إلى وجهة نظر تفسيرية يمكنني من خلالها أن أحكم إن كانت بعض التصديقات المتعلقة بالنساء جانبية أو فرعية بالنسبة إلى السنة، وأن البعض الآخر أصلي وجوهري؛ أي بعضها له صفة مميزة بحيث يمكن استخدامه كمرجع يساعد على تفسير الأمور الأخرى. أبدأ بالإجابة عن سؤالي: هل المرأة نصف الرجل؟ وبمراجعة القرآن الكريم وتفسيره كمصدر للتصديقات والتأكيدات الدينية، تبدلت بشكل حاسم الموضوعات والحالات التي صدرت على ضوءها الفتوى الفقهية - الأخلاقية المتعلقة بالنساء في المجتمع الإسلامي.

إن تقدير مقام المرأة ومكانتها في الفقه تُطبّق عليه عملية المقارنة بالنسبة إلى سياق الكلمات الواردة في القرآن (٢: ٢٨٢) وهي متعلقة بعقد دين:

يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليمل الذي عليه الحق وليتق ربه ولا يخس منه شيئاً فإن كان عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل واستشهدوا شاهدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ومن رضوا من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا... واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم».^(٨)

(٨) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن (بيروت ١٩٧٢)، مجلد ٣، ص ٣٨٢؛ وأبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن (بيروت ١٩٥٩) مجلد ١، ص ٩٩٣٩٨.

وتعتبر هذه الآية قاعدة أساسية لقانون الشهادة في الفقه، وتعتبر فضلاً عن ذلك الدليل على أن شهادة المرأة أقل من شهادة الرجل. وتحدث أدبيات التفسير عن قراءات مختلفة لهذه الجملة «أن تضل إحداهما»، وتطرق إلى إمكانية كون هذه الجملة جملة شرطية تتضمن معنى يدل على تفوق قوة الحفظ عند الرجل. ويستشهد الطبرسي برأي خاص يرفضه ويؤكد أن القرآن جاء بهذا الاحتياط الشرطي الذي يتضمن نوعاً من «التذكير» بأن هذه الإشارة إلى شهادة المرأة نابعة من كون النساء معرضات لعامل النسيان (المتأصل فيهن) أكثر من الرجال.^(٩) ولا يذهب أي من مفسري العهد الكلاسيكي القديم أبعد من حدود الشرح اللغوي لهذه الشهادة من أجل إثبات القول أن النساء بحاجة إلى التذكير كيما تصبح شهادتهن معادلة لشهادة الرجل الذي يتمتع بمقدرة على الحفظ التي لا غبار عليها. ومن أجل التأكد من الأمر، يؤكد البيضاوي أن الفقهاء الشافعيين استعانوا بشروط هذه الآية من أجل الأمور التجارية والمعاملات المالية (الأموال) ليس إلا، بينما نجد أن الفقهاء الحنفيين أضافوا المتطلبات المتعلقة بأن المرأتين مساويتان للرجل إلى القضايا الإجرامية وقانون العقاب.^(١٠)

مع ذلك، فإن الاستنباط اللغوي القائل بأن الجملة القرآنية «أن تضل إحداهما» هي جملة شرطية أدى إلى مضاعفات كثيرة متعلقة بتوضيح ماهية الأمر الإلهي في الفقه وتبينه. وقد اعتمد هذا التعيين المبني على النحو اللغوي بالرغم من أنه كان واقعاً معمولاً به من قبل رواة القرآن القدامى الذين أصروا على قراءة الجملة كجملة شرطية تبدأ بـ«أن». فالسؤال الذي يواجه لفقهاء المهتمين بمعنى هذه الجملة هو الآتي: هل أعطي هذا الأمر الشرطي بسبب وضع خاص بمجتمع المدينة المنورة يدل على أنه أمر أو

(٩) الطبرسي، مجمع البيان، مجلد ١، ص ٣٩٨.

(١٠) عبد الله بن عمر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (القاهرة ١٩٣٩) مجلد ١،

حكم غير مشروط، يشير إلى استنتاج محتمل بأنه بصرف النظر إن كانت المرأة تضل أو لا تضل، فكيف لشهادتها أن يكون مصيرها التخفيض بحيث تصبح نصف شهادة الرجل؟

في الواقع، نجد أن بعض مفسري الحقبات اللاحقة - كالملا فتح الله كاشاني الشيعي - يؤكدون أن الجملة غير شرطية بسبب كون المرأة بالذات أضعف في حكمها العقلاني من الرجل الذي يعتبر أقوى منها في عقلنته للأمور وأن النسيان بعيد عن طبيعته.^(١١) علاوة على ذلك، يؤكد بإصرار أنه حسب قول سفيان بن عيينه أن الشرط المتعلق بالامرأتين اللتين تأتيان بشهادة امرأتين وهذه الشهادة تعادل شهادة رجل واحد.^(١٢) ومع ذلك، فإن الدلالة الصريحة والمعنى الضمني للآية في سياق الأدب التفسيري معاً، أعطيا المجال للظن أن هناك حكماً مشروطاً. كما أنهما نفيا المعنى غير المشروط وما يتضمنه من إشارات إلى النقص الملازم للمرأة، هذا النقص المؤكد وجوده بإصرار في الفتاوى الفقهية، بما فيها المقولات الشافعية حول حقل محدود ألا وهو المعاملات المالية. ففي المتون الفقهية، نجد أن الوضع الاجتماعي للمرأة المسلمة كما هي مستخرجة من الحكم الشرطي القرآني، جرى تحديده بالنسبة إلى وضعها الاجتماعي في الثقافة المحلية. أما تقييم المرأة الثقافي فقد جرى تعريفه بواسطة بعض أخبار الحديث التي استخدمت من أجل نقض المعنى الشرطي للحكم القرآني المتعلق بشهادة المرأة. وقد استند إلى هذه الأخبار التي أصبحت براهين وحججاً من أجل التصريح بدون قيد وشرط بأن شهادة المرأة تعادل نصف شهادة الرجل.

(١١) فتح الله كاشاني، منهاج الصادقين في إلزام المخالفين (طهران ١٩٦٩)، مجلد ٢، ص ٥٦-١٥٥. وهذا على خلاف مع رأي المراجع الشيعية الكلاسيكية (القديمة) حول التفسير القرآني، كمحمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن (النف ١٩٥٧)، مجلد ٢، ص ٣٧٣-٧٤؛ والطبرسي، مجمع البيان، مجلد ١، ص ٣٩٨.

(١٢) كاشاني، منهاج، مجلد ٢، ص ١٥٧، حيث يذكر الزمخشري قول سفيان بن عيينة.

وبغض النظر عن العوامل الوضعية، عندما نتمعن في أدبيات الحديث من أجل تحديد أبعاد الآية القرآنية في تعزيز التقييم الثقافي لعقل ودراية المرأة بينما هي تدلي بشهادتها، نكتشف أن البخاري حفظ عنواناً مثيراً للاهتمام في أخذ الأماكن الغربية الواقعة في أواخر كتابه المتعلق بماهية الخبر الواحد.^(١٣) في الواقع، ينظر إلى فصول وعناوين البخاري وكأنها فتاويه التي من أجلها أورد أخبار الحديث باعتبارها مواد وثائقية تسند ما ذكره. فمثلاً تحت عنوان «خبر المرأة الواحدة»، يورد الحديث التالي:

قال عبد الله بن عمر: كان بعض أصحاب النبي يهمون بأكل اللحم، لكن إحدى زوجات النبي نادتهم قائلة «هذا لحم ضب!». عندها، توقف الناس عن تناول الطعام. لكن النبي عاد وقال لهم: «تابعوا تناول الطعام فهو حلال ليس في هذا الطعام من ضرر، لكنه ليس من بين الأطعمة التي أتناولها».^(١٤)

نستنتج هنا أن مادة غذائية هامة تصبح موضوعاً للخبر، الذي على أساسه يصبح نوع من اللحم محللاً تناوله، ومع ذلك يجري هذا التحليل استناداً إلى قول النبي الذي قيل إنه عكس رأياً عبرت عنه إحدى زوجاته والقائل إن تناوله محرّم.

إن ما يتضمنه هذا الحديث من معان متعلقة بقبول شهادة المرأة في تحديد موضوع الفتوى الفقهية لا يمكن تأكيده بشكل قاطع. فالحديث يدل على أن خبراً منسوباً إلى راوية واحدة، حتى ولو حدث أنها كانت إحدى زوجات النبي، لا يمكن قبوله كبرهان على توفر حكم فقهي نهائي. وعلى عكس

(١٣) من غير السهل أن يُعتمد حديث أو خبر رواه شخص واحد، وذلك بسبب الشك المحيط بمصداقيته، لذلك فإن استخدامه كبنية موثوقة في سبيل صياغة فتوى فقهية لا بد من أن يؤدي إلى التساؤل. ومع ذلك فقد جاء الفقهاء بعدد من المعايير التي استعملت من أجل المصادقة على خبر مروي واحد لما يتضمنه من دلائل برهانية وإثباتية يستفاد منها في قضية فقهية.

(١٤) صحيح البخاري، «باب خبر المرأة الواحدة»، حديث رقم ٣٧٢.

ذلك يعتبر حديث واحد منسوب إلى راو صادق مقبولاً في مختلف أنواع الأحكام.^(١٥) إن الهدف من وراء مؤلف البخاري لا يتعلق بإيراد المزيد من المستندات الوثائقية، وذلك عن طريق ذكر الآية أعلاه كبرهان على الاستنتاج الضمني بأن مصداقية راوية واحدة تعتبر باطلة بسبب غياب امرأة أخرى. أما الحكم التشريعي الإسلامي المتعلق بمسألة الشهادة والحجج المطلوبة كما هو وارد في القرآن (٢: ٢٨٢) فيشكل المحيط والسياق الكلامي الواضح لهذا الحديث.

ويشير هذا الحديث وأحاديث أخرى مشابهة، أسئلة هامة وجدية ليس فقط بالنسبة إلى مصداقية وصحة هذه الأخبار التي تجاهلت ترابط معاني النصوص بشأن تفصيل الحياة اليومية للنساء الواقعات في شرك ذهنية الفقهاء غير الموضوعية والرؤية المنحرفة لدورها في المجتمع فحسب، بل تثير أيضاً الشكوك حول ادعاء الأتقياء المتعلق بقابلية تطبيق هذه الأحكام الفقهية في كل العصور والأزمنة. فضلاً عن ذلك، فإن غياب منهج إعادة تقييم المتون المسندة ضمن سياقاتها التاريخية والثقافية، أدى إلى إلحاق الضرر بالفقه الإسلامي، وهو ضرر مرتبط بممارسات شديدة التدقيق بالأمر، كما ليس لها صلة بالموضوع بل تعكس توجهاً شكلياً عوضاً من أن يكون جوهرياً إلى المعارف الدينية. وهكذا، فعوضاً عن المواجهة الصريحة لمسألة الموضوعات المتعلقة بوضعية النساء في المجتمعات الإسلامية خلال ظروف ومقتضيات تاريخية متفاوتة، عمد الفقهاء إلى التأرجح بين هيبة الأخبار والروايات المكتوبة والتمهيدات النظرية واللغوية غير الأساسية التي أدرجت في النظرية الفقهية الإسلامية. وتدل هاتان الطريقتان في التحقيق الاستقصائي وصور المناقشة على القصور في السنة الفقهية، بينما هي تعمل على إيجاد حلول للمسائل العينية والملموسة التي تواجه النساء المسلمات.

(١٥) صحيح البخاري، المصدر السابق، مقدمة الحديث رقم ٣٥٢.

إن طبيعة الحوار المعتمدة في محيط المدارس الدينية وأجوائها، تؤدي من الناحية المعرفية إلى استحالة التحدث عن مواضيع معينة وأوضاع خاصة متعلقة بأحوال المرأة الشخصية، بدون الرجوع إلى العلم التنزيلي (الموحى به) المحفوظ في متون الكتب المعتمدة. ففي آخر المطاف، نجد أن الأحاديث والأخبار المكتوبة وليس العقلنة البشرية، هي التي بإمكانها التفاوض والحوار حول ترابط نصوص الفتاوى الفقهية التي تقع ضمن صلاحيات الفقه. إن تطبيق العقلنة البشرية في جميع أشكاله وصوره، أصبح مشلولاً بشكل دائم. ويعود ذلك إلى توجهات ومواقف المدرسة الدينية المبنية بشكل واضح في مختلف الأبحاث عن الفكر الإسلامي التي تقول بأن عقل الإنسان بمفرده غير قادر على استخلاص معرفة عملية مرتبطة بنظام إسلامي مثالي.

جرى تقدير الفتاوى الفقهية المتعلقة بقصور شهادة المرأة بالاستناد بشكل رئيسي إلى الحكم القرآني الوارد في الآية ٢٨٢ من السورة الثانية، والمدعوم ببعض الأحاديث التي قبلت الضعف الفطري الملازم للنساء إزاء الموضوعات الدينية والذهنية. كما أن هذه الأحكام والفتاوى تظهر مسائل أكثر جدية في تعريفها للموضوعات الخاصة حول أحوال النساء الشخصية والاجتماعية. ومما لا شك فيه، أن البخاري كان معنياً بمسألة الشهادة عندما جاء باستنتاجه الضمني المتعلق بشهادة المرأة بمفردها، وهو استنتاج يُستدل منه أن شهادتها تعادل نصف شهادة الرجل. ومع ذلك لا يمكن تفسير الحكم المشروط المذكور في الآية القرآنية (٢: ٢٨٢) بوضوح، نظراً إلى المحدودية السياقية من جهة نوع المعاملة. ومن أجل الوصول إلى حل لهذا التناقض البارز بين تعابير الآية الحصرية والشرطية والأخبار غير المؤهلة والمنسوبة إلى بعض الأحاديث، اتجه الفقهاء إلى تعريف الموضوعات والوصفيات الاجتماعية التي يمكن من خلالها أن تصبح مسألة شهادة المرأة وحضورها قابلة لأن تكون سارية المفعول.

فالتحقيق المستند إلى نص معين وسياق قريني للقرآن والحديث أدى إلى

اعتراف الفقهاء بشكل لا يستهان به بتواجد أوضاع متفاوتة في العلاقات الشخصية المتبادلة بين المسلمين، حيث تقوم النساء بدور الشاهدات، مزودات بالشهادة الموضوعية المساعدة على اتخاذ الأحكام الفقهية النهائية. وقد عالج قانون الشهادة القرآني حالة واحدة فقط متعلقة بالوضعية الاجتماعية، حيث إن شهادة المرأة في مسألة عقد يتضمن تعهداً مالياً اعتبرت لأسباب عملية أنها تساوي نصف شهادة رجل. وقد أدرك الفقهاء المسلمون الحالات الوضعية الأخرى حيث لا يمكن تعميم الحكم القرآني المشروط والمرتبط بوضع خاص. ونتيجة لذلك، أصدروا وعينوا ثلاث حالات وضعية، بينما أعادوا حق الاعتبار بشهادة امرأة في أي من الوضعيات الاجتماعية ومن جملتها الاتفاقات التعاقدية:

أ - وضعية غير جائزة حيث لا تقبل قطعاً شهادة المرأة؛

ب - وضعية جائزة حيث تدلي النساء بشهادتهن مع الرجال، وبناءً عليه فإن شهادتهن تُعتبر مقبولة؛

ج - وضعية جائزة حيث تعتبر شهادة النساء جائزة ومقبولة حتى ولو لم يكن هناك رجال يشتركون بالشهادة معهن.

من الجدير بالملاحظة هنا أن شهادة المرأة وحدها لا تُقبل في أي من الحالات المذكورة أعلاه. في جميع الحالات، يرد اسمها بصورة الجمع ولكن ليس بالضرورة بصيغة تشير إلى امرأتين تعادلان رجلاً واحداً كما هو معني في الآية القرآنية (٢: ٢٨٢). في معظم الأمثلة المذكورة نجد أنه ليس هناك من صعوبة في إيجاد اهتمام متضمن للثقافة الإسلامية حيث حدد دور المرأة من قبل ذكر قوي نصب نفسه مديراً لشؤونها.^(١٦) ومن ناحية أكثر

(١٦) تحديراً وعرفياً، جرى الاستنباط المشير إلى الدور المسيطر للرجل وذلك بالاعتماد على الآية القرآنية (٤: ٣٩) القائلة: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض بما أنفقوا من أموالهم».

صلة بموضوع البحث، نجد أنه بينما كانت شهادتها مقبولة في حالات الزواج والديون أو في حقول لها خبرة فيه كالحكم في قضايا الاغتصاب والحمل، إلا أن شهادتها كانت مستثناة من قضايا الطلاق وارتكاب جريمة القتل. وفي حال القضايا المتعلقة بالزنا، قَبِلَ الفقه الإسلامي شهادة امرأتين بشرط أن تكون هذه الشهادة مرفقة بشهادة ثلاثة رجال. أما إذ كان هناك شاهد واحد فقط وست شهادات أو أكثر من النساء، فعند ذلك تعتبر شهادتهن الاجتماعية غير شرعية. من ناحية أخرى، فإن ادعاء امرأة واحدة أنها كانت بكرًا عند اتهامها بالزنا يعتبر مقبولا بشرط مصادقة قابلة قانونية على صحة ادعائها.

ملحوظات ختامية

لقد ملأت الفتاوى المتعلقة بشهادة المرأة أجزاء كتاب القضاء، حيث عين الفقهاء بدقة أين ومتى يحق للنساء أن يقمن بدورهن كشهادات شرعيات تُقبل شهادتهن. ليس هناك من صعوبة في تمييز وإدراك الاهتمام (القلق) بأمر العدالة، عندما تؤخذ بعين الاعتبار المتطلبات الصارمة لإقرار البراهين والحجج بفرض تأكيد الاتهام ضد أي كان في المجتمع الإسلامي. ومع ذلك فإن اللهجة التي تصاغ بها الفتاوى هي من صلاحيات الفقيه القوي الذي يتجاهل في أغلب الأحيان تقديرات المرأة لوضعها الاجتماعي. ونأخذ هنا على سبيل المثال مسألة الطلاق التي تعد موضوع الفتوى. هناك تقريباً حجة أكثر معقولة (دليل يقيني) مستقاة من القرآن (٢: ٢٨٢) تؤيد عدم التساوي الذاتي بين الجنسين، مما يعطي المجال للرجال لأن يكونوا قوامين على شؤون النساء كما هو محدد من قبل مرجع فقهي مؤهل. فالنظرية الإدراكية الدينية التي بنيت على أساس العلم التنزيلي (الموحى به)، كما هو مبين في الدراسات والأبحاث الفقهية، ساعدت الفقهاء المسلمين في جهودهم من أجل استنباط أحكام غير شرطية من الإشارات الشرطية والملائمة ثقافياً في كل من

القرآن والحديث، وهي أحكام معنية بشؤون العالم الإسلامي التاريخية والاجتماعية.

وتُعتبر معاملة النساء بحسب السنة الفقهية الإسلامية، مثلاً كلاسيكياً للأزمة المعرفية التي يواجهها علماء الفقه الإسلامي المتخرجون من المدارس الدينية. ويتوقف التقييم الانتقادي والصادق لهذه الأزمة على تقدير التطور التاريخي لهيكلية البنية النظرية والمفهومية للعلوم الدينية الإسلامية، ومن جعلتها علم الفقه. ومن أجل تزويد روابط موثوقة بين النصوص بالنسبة إلى نص وسياق (محيط) الفتاوى الفقهية التي تُنقص من دور المرأة، لتصبح نصف الرجل، على الفقهاء من الرجال أن يشملوا النساء وهم في خضم بحث الموضوعات المتعلقة بالنساء. ومن دون هذه المشاركة في العملية التفسيرية للنص والسياق العام للربط بين النصوص من أجل توضيح المعاني المقصودة، (وهي أمور شكلت منبع خضوعها الثقافي)، فإن حظ النساء المسلمات في التغلب على معاملتهن - وكأنهن صامتات شرعياً، ومعزولات أخلاقياً، ومحجبات دينياً - قليل وضعيف.

الفصل العاشر

إسلام اليوم بين نهجه المتوارث والعولمة

محمد أركون

في التفاصيل يختبئ الشيطان

يضم عنوان هذه المقالة ثلاثة ميادين رئيسية للبحث والتحليل النقدي هي: إسلام اليوم، والنهج الحي المتوارث الحي الذي يعود تاريخه إلى ظهور الواقع الإسلامي بين الأعوام ٦١٠-٦٣٢ و٦٦١، وظاهرة العولمة. وهدفني من إدراج هذه المواضيع المعقدة في عملية تمحيص نقدي واحدة هو فصل الواقع الضمني المعيش الذي لم يتم التطرق إليه من قبل، في كل من هذه المجالات الثلاثة من تجربة الفرد والفعل التاريخي، عن الموروثات الصريحة التي أصبحت مشكلة ويجري التفكير فيها لأول مرة، أو يعاد التفكير فيها من خلال المنظورات التي فتحتها الظاهرة الجديدة، ظاهرة العولمة. وسأبدأ، لأسباب منهجية ومعرفية تتضح لاحقاً في سياق هذا البحث، بتحديد السياق الجديد الذي خلقته قوى العولمة، ثم أتناول بعد ذلك مسألة إسلام اليوم والموروث الإسلامي.

ما هي العولمة؟

حتى الأعوام ١٩٦٠-١٩٧٠، كان لدى الفكر البشري فكرة معينة عن

العالم أو العوالم، بصيغة الجمع. وهذه الفكرة نفسها غدت عدداً أكبر من البحوث اختلفت إنتاجيتها الروحية الفنية والعلمية باختلاف بيئاتها الثقافية وظروفها التاريخية. وهكذا انتقل المرء مع كوبرنيك وغاليليو وكيبلر «من عالم مغلق إلى كون لانهائي». وما كان يسمى منذ زمن طويل العلاقات الدولية، لم يعد يغطي بأي حال من الأحوال مفهوم العولمة التي أخذت كافة المجتمعات والأفراد في الوقت الحاضر تكتشف قواعدها وحقائقها أو تجرب بها.

لقد قلبت العولمة كل ما كان معروفاً من التقاليد الثقافية والدينية والفلسفية والقانونية والسياسية. وحتى الحداثة modernity التي خلقتها حركة التنوير Enlightenment لم تنجُ من تأثيرها. لهذا السبب، نجد مختلف المحللين والمفكرين والباحثين، لا سيما في الولايات المتحدة، يتحدثون منذ الثمانينيات عما يسمونه «ما بعد الحداثة». أما أنا فأفضل تجنب استعمال هذا المصطلح، إذ يشير إلى مفهوم غير واضح بصورة جيدة ومستفيضة، فضلاً عن أنه يبقينا في المسار الخطي للتاريخ الذي بدأ في أوروبا الغربية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وترغم العولمة الأوروبيين على التحدث عن الحدود والآثار العكسية لحركة التنوير التي يسرت، في جملة أمور أخرى، بناء الدولة (الأمة العلمانية والديموقراطية الليبرالية) ويسرت تقدم البحث العلمي، والانتقال من عصبية القبيلة والدم والدين، إلى الروابط التعاقدية التي تنظمها دولة القانون.

ومع العزم على إقامة الاتحاد الأوروبي، يجتاز المرء مرحلة تاريخية جديدة باتجاه تنظيم وتوسيع الساحات للمواطنين، الأمر الذي هو في الوقت نفسه أساس الحياة الديموقراطية وهدفها. والدولة - الأمة في طريقها إلى تحقيق رسالتها في أوروبا بإقامة مجتمعات مدنية تتمتع بما يكفي من التحرر قانونياً للعمل كشركاء فعالين وضروريين لدولة القانون. إلا أن عبور هذه المرحلة التاريخية صعب ومحفوف بالشكوك، كالمرحلة التي أدت إلى تحول

الملكيات المطلقة التي كانت تحكم بسلطة القانون الإلهي، إلى ملكيات دستورية وجمهوريات ديموقراطية. وتنشأ المشاكل، في الواقع، من تنوع الثقافات الأوروبية وتصوراتها للعالم التي رافقت الولادة البطيئة والعسيرة للدولة - الأمة، الأمر الذي يكشف عن ضيق أفقها واستبعادها لثقافات العالم الأخرى، وتخوفها من الأجنبي، وعنفها الدفين الجاهز دائماً للممارسة ضد الأجنبي (كما كانت الحالة في الحروب بين فرنسا وألمانيا).

لقد حققت العولمة بقواها الاقتصادية والنقدية والتكنولوجية تفوقاً وأولوية في عملية التاريخ، مختطفة من المثالية المجردة، في الوقت نفسه، قيمةً الروحية والفلسفية والأخلاقية والسياسية والقانونية، مع زيادة وتحسين شرح أسس هذه القيم أو مكوناتها المادية الملموسة. وعلى أي حال، ما زالت المثالية السياسية تحاول إيجاد الملاذ بالخطاب القومي، كما يلاحظ من مقاومة تقدم الاتحاد الأوروبي الذي لم يكن في بدايته أكثر من جماعة بسيطة تشكلت لتنظيم إنتاج الفحم والفولاذ. ولا تزال الادعاءات بالخاصية والأصالة والاستثنائية القومية، تعوق التقدم نحو إعادة النظر في التواريخ الوطنية الرسمية وفي الأطر العقلانية لتفسير القيم وإعادتها إلى مكانتها الصحيحة. وهكذا، فإن النموذج الذي قدمته الأمم «الماضية» إلى مستعمراتها السابقة، التي أصبحت «أمماً ناشئة» بدون مرحلة انتقال، يوفر «حججاً» خطيرة للدولة - الأمة - الحزب التي تولت زمام السلطة في الفترة ١٩٥٠-١٩٧٠ في ظروف معروفة لدينا، وتقوم ببرامج «البناء الوطني» في سياق جديد خلقته العولمة. ويجب الاحتفاظ بهذه الملاحظة لتقييم دور الإسلام ونهجه التقليدي في زيادة التوتر بين هذه الأحزاب - الدول الأمم، والمجتمعات التي تحكمها الديموقراطية والتي لم تؤخذ بعين الاعتبار بنيتها الديموقراطية وتطلعاتها المشروعة إلى تحقيقها.

ومنذ انحلال الاتحاد السوفياتي كقوة جغرافية - سياسية، أصبحت الولايات المتحدة تمارس هيمنة عامة على جميع قوى العولمة، وحتى على

الأوروبيين أنفسهم، بمن فيهم روسيا. فبات الأوروبيون، بدلاً من أن يتنافسوا مع الولايات المتحدة، يلتصقون التحالف والتعاقد والائتلاف معها. وهكذا، أصبح عبء هذه الهيمنة أثقل ما يكون على الشعوب والأمم في طريقها إلى التحرر والوحدة. وحتى مبدأ «حق الشعوب في تقرير المصير» الذي غذى، في سياق الحرب الباردة، العديد من الأوهام حول التحرر الوطني، أصبح جنوناً أيديولوجياً يواجه حروباً مدنية لا تطاق، تمزق العديد من المجتمعات التي تسودها نزعات قومية توتاليتارية، وقد أقحمت في الليبرالية الضاربة التي يتسم بها ما يسمى McWorld والتي سأتناولها في القسم التالي. فقد اخترع هذا الأخير مفهوماً جديداً هو «المعونة الإنسانية للشعوب المهددة بالإبادة الجماعية»، وهو مفهوم غامض وخداع كسابقه. ولكن القوى الاقتصادية والنقدية للعولمة لا تهتم بالمعونة الإنسانية، أكثر مما كان الرأسماليون البورجوازيون الفاتحون في القرن التاسع عشر يشعرون بالقلق من تحرر نساءهم، أو تحرر الطبقات العاملة؛ أو من باب أولى، تحرر الشعوب المستعمرة. وأصبحت المعونة الإنسانية وحقوق الشعوب وحقوق الإنسان والمواظ الديمقراطية تشكل مجموعة براءة من الشعارات السياسية، يستطيع أولئك الذين يستنبطون عمليات العولمة لمصلحتهم أن يكييفوها مع كل وضع جغرافي - سياسي. وفي هذا السياق، تولدت ما تسمى الثورة الإسلامية (انظر ما يلي في موضوع الجهاد في مواجهة العالم الكبير)؛ وقد ولدتها «النخبة» من القوميين، الذين اعتقدوا أنهم بالمشاركة خلال الفترة ١٩٦٠-١٩٧٠ في سياسات التنمية الاقتصادية في إطار «التعاون» و«المعونة الإنمائية»، كانوا يعطون محتوى حقيقياً لتلك الشعارات. وقد ولدت تلك النخبة هذه الثورة بالاشتراك مع شركاء دوليين واقتصاديين من الغرب، تدعمهم الطبقات الاجتماعية المهمشة الضعيفة الاندماج في قطاعات من الحداثة بالغلة الضيق ومحرومة (حتى في حالة أبناء القرى الريفية والبدو الرحل الذين أرغموا على الاستقرار) من لغاتها وثقافتها وتوازنها البيئي

(الإيكولوجي) ورموزها العرقية وعصبياتها التقليدية، تماماً كالحرمان الذي عانتها طبقات الفلاحين الأوروبيين مع تصاعد ضغوط الثورة الصناعية. ولكن كانت هناك فترة انتقال طويلة ومؤسسات مدمجة بصورة فعالة بالنسبة إلى هؤلاء. وتنتشر العولمة على نطاق الكرة الأرضية، الاستراتيجيات المتمثلة بفتح الأسواق وزيادة المستهلكين، بدون أي اعتبار للتدهور الثقافي والتعاسة الفكرية والقهر السياسي والمأساة الاجتماعية واستعباد الفرد الذي ينتج عن التبادل غير المتكافئ الذي يواجهه بالاستنكار منذ زمن طويل بلا جدوى. ونحن نعرف كيف تؤدي استراتيجيات العولمة إلى اتفاقات بين الدول الدبلوماسية لتدفع السلع مقابل استيراد المواد الخام من جهة، ودأب وسائط الإعلام، من جهة أخرى، على شجب السياسات التوتاليتارية والتعصبية والقمعية التي تنتهجها الدول نفسها، المعترف بها رسمياً كدول شريكة ومحاورة محترمة.

ولنلاحظ هنا فكرة سياسية هامة لم تُسلط عليها الأضواء من قبل ولا تكاد تدرج أبداً تقريباً في مواضيع الحملات الانتخابية في أكثر النظم الديمقراطية تقدماً. تتعلق هذه الفكرة بالجهل المنظم الذي يحاط به المواطنون بالنسبة إلى كل ما يتعلق بالدبلوماسية بين الدول. لا يستطيع أن يمارس ما يسمى السيادة الشعبية أي نوع من السيطرة على رؤساء الدول ووزراء خارجيتها. وهكذا لا تقتصر الحكومات على إخفاء المسؤوليات التي تقع على عاتقها في الصراعات (كتلك التي تجري في الجزائر ورواندا وزائير وإيران والسودان والبوسنة... إلخ) عن أقدر المواطنين على القيام بتحليل قانوني وتاريخي وأخلاقي، بل يجري أيضاً تشويهها عمداً بالغضب السهل الذي يتولد ضد الجرائم والاعتقالات وأعمال التدمير التي ما فتئت وسائط الإعلام تسلط الضوء على بشاعتها. وعلى هذا الصعيد، تطرح جانباً أهم التحليلات وعمليات النقد المشروع بـ«حجة» أمن الدولة ضد «ثرثرة» العقلانيين ذوي النزعة المثالية.

وهذه الوظيفة التي تؤديها الديمقراطية مقبولة، خاصة في جانب

المجتمعات المدنية التي تميل بادئ ذي بدء إلى الدفاع عن «المكاسب الاجتماعية» التي جاءت بها العولمة. وهذا يفسر ما تطور داخل الاتحاد الأوروبي من فكرة وممارسة الضرب بالوكالة - الضرب من خلال كل قطاع أو فئة مهنية يدعمها بلا قيد أو شرط جميع العمال الذين يشعرون مثلهم بخطر ضياع المزايا المكتسبة، وعلى رأسها أعمالهم -. وهو وضع بعيد الشبه عن الجبهات البسيطة التي يرسمها صراع الطبقات. ولكن أنانية المجتمعات المدنية المدعومة بالضرورة من جانب دولها، تحل محل أنانية الطبقات السابقة، وتؤدي إلى تفاقم عدد الخاضعين للاستغلال والإقصاء من جانب قوى العولمة، لا سيما حين ينطوي الأمر على إزاحتهم من مكانهم الصحيح. وهكذا، يجد المرء مرة أخرى، قيام علاقة بين هذه القوى، شبيهاً بالعلاقة التي تربط الدول - الأمم المستعمرة والشعوب المستعمرة حتى عام ١٩٤٥.

يجب أن نعترف بأن زحف العولمة الحثيث في حالة العالم الراهنة، يولد من التمزقات والتوترات والتناقضات والصراعات الجماعية، أكثر مما ولده تصدير نتف من الحداثة المادية إلى المستعمرات في القرنين التاسع عشر والعشرين. فلا الباحثون ولا المناظرون ذوو المستويات العليا من الكفاءة والمعرفة، ولا الجيش المتعاضم من مديري الشركات الكبيرة المتعددة الجنسيات، ولا الساسة، الذين يحتكرون لأنفسهم استخدام «العنف القانوني» (كما قول ماكس فيبر)، يدرجون في تحليلاتهم وتوقعاتهم واستراتيجياتهم في مجال التنمية، المشاكل الحقيقية والاحتياجات والآمال للشعوب المحرومة من التمثيل المناسب، ومن إمكانيات التعبير المباشر عن الرأي، وإمكانيات التحرر. وحتى إن المضامين الفلسفية لعملية التغير العالمية التي تتعلق بالبحث العلمي بقدر ما تتعلق بالابتكار التكنولوجي والتوسع الاقتصادي، لا تثار بوصفها أحد البارومترات الحاسمة التي ينبغي أن يستند إليها القرار، على جميع المستويات وفي ميادين النشاط كلها، وذلك لأن الفكر الفلسفي نفسه قلما يعبأ بالحاجة الماسة إلى إعادة التفكير في الصلات الجوهرية التي تربط

بين الفلسفة والديموقراطية. وأشار هنا إلى التقرير الملهم بعنوان «الفلسفة والديموقراطية في العالم» الذي أعده روجر بول دوروا - بطلب من منظمة اليونسكو - عن الحالة الحاضرة لتعليم الفلسفة في البلدان الأعضاء في المنظمة. فقليلة هي البلدان التي أدخلت أو أوصلت أي تعليم جدي للفلسفة في المرحلة الثانوية من مدارسها. وفي السياق الإسلامي، نجد أن التراث الفلسفي الثري الذي تطور ما بين القرن الثامن وحتى القرن الذي شهد وفاة ابن رشد قد ضاع. وفي ما يلي يحدد دوروا سمات «الحيز المشترك» الذي يشكل الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة والديموقراطية: كلتاها تحقق «علاقة تأسيسية» بالسمات التالية:

أ - الكلام: لأن الفكرة لا توجد إلا حين تصاغ بكلمات وتشرح وتُطرح للمناقشة والنقد والمجادلة من جانب الآخرين. وهذه الملاحظة تنطبق على الفكرة الفلسفية، كما على الموقف السياسي في الديمقراطية.

ب - المساواة: لأن المرء لا يسأل الآخرين «بأي حق» يتدخلون في المناظرة، ولا يشترط المرء بأي حال أن يكونوا مزودين بأي سلطة أو تفويض، ويكفي أنهم يتكلمون ويجادلون (وأنا أعدل ملاحظة دوروا كما يلي: في منظور العولمة، لم يعد مواطنو دولة معينة فقط هم الذين يشتركون في النقاش السياسي، فلأول مرة في الفلسفة منذ قدماء الإغريق، تجد الجنس البشري بكامله معنياً بالموضوع، وهي الشروط المؤسسية للشرعية السياسية في النظم المحلية وفي حكم الكوكب المسكون).

ج - الشك: ما دام اليقين الفوري قد تزعزع فقد أصبح من الضروري، للتأكد من أن الباب مفتوح للبحث عما هو حقيقي وللمناقشة العامة للموضوع، ألا يبقى المرء في عالم من الإجابات والمعتقدات، بل عالم من الأسئلة والبحث.

د - الاعتماد على الذات: لأن ما من قرار خارجي يأتي لخلق المسرح الفلسفي أو المجتمع الديمقراطي، وما من سلطة تقرر شرعيته من

«الخارج»، وما من شيء يضمنه «من الأعلى». فالناس يتلقون سلطتهم من أنفسهم فقط ولا يخضعون لأي سلطة لا يكونون هم مصدرها.^(١)

وسأعود إلى التمحيص النقدي لهذه التعاريف، عندما أقيم مقارنة بين حالة السياسي - الثيولوجي التي تنطوي عليها تعاريف دوروا، وحالة السياسي - الفلسفي الذي لا يمكن فصلها عن حداثتنا. وهذه المقارنة لا بد منها بهدف التهافتات والمغالطات التاريخية والأوهام التي يعاني منها الخطاب الإسلامي والديموقراطية. ولكنني سأقدم أولاً ثلاث ملاحظات تمهيدية.

أ - في ٢٥ شباط/فبراير عام ١٧٩٥، عرّف جوزيف لاكانال الثورة الفرنسية بقوله هذه «اليوتوبيا الثقيفية» التي تهدف إلى «وضع حد للتفاوتات في النمو التي تؤثر في قدرة المواطنين على الحكم».^(٢) وفي الواقع، كان التعليم الفلسفي الذي نظمته الجمهورية يدرس ولا يزال في مؤسسات عامة ومؤسسات خاصة تتلقى الدعم من الدولة. وربما كان هذا التقليد الفرنسي قد أدى إلى توليد تذوق للتأملات النظرية، على أنه لا يسع المرء أن يقول إن الفكر السياسي في فرنسا والسّمات الحالية للديموقراطية الفرنسية الأسلوب، تتسم أكثر من الديموقراطيات الأخرى بموقف فلسفي كما حددناه توا. ومما لا شك فيه أن الضرر الأصلي يأتي من السيطرة المحكمة التي تمارسها الدولة الجمهورية العلمانية بالمعنى الفرنسي، منذ إنشاء المدارس التقنية والمدارس الثانوية. وفي القرن السابع عشر، دافع بنديكت سبينوزا بالدرجة الأولى عن حق الناس في أن «يعلّموا (الفلسفة) جهاراً، على نفقتهم الخاصة وعلى حساب سمعتهم».^(٣)

ب - في منظور العقل السياسي، الذي يستعان به للتحكم بجميع عمليات

(١) روجر بول دروا، الفلسفة الديموقراطية في العالم (باريس، ١٩٩٥) ص ٢٢، الكتاب باللغة الفرنسية.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٣) المرجع نفسه.

العولمة من أجل المصلحة الحقيقية والثابتة لكل شخص - فرد - مواطن، من الضروري للمجتمع وللنظام أن يثبتا وجودهما ويعيدا تحديد الشروط اللازمة لإيجاد موقف فلسفي يمكن جعله عالمياً حقاً. وبهذا المعنى، سأفحص المساهمة التي يستطيع الفكر النقدي تقديمها إلى هذا المشروع من سياقات إسلامية واقعية.

ج - ومفهوم الشخص - الفرد - المواطن الذي قمت للتو بتقديمه، يستحق التفصيل في المنظورات التي فتحها لنا علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) لاستكشاف جميع الثقافات وتحليلها تحليلاً نقدياً، وليس فقط الثقافات العظيمة التي كان لها في مختلف الأزمنة من التاريخ أو لا يزال لها بعض الهيمنة. بعبارة أخرى، لم يعد الموقف الفلسفي الكلاسيكي كافياً إزاء كل ما تتطلبه العولمة من الكفاية الوصفية والتفسيرية لإعادة التفكير في مركز الشخص والفرد والمواطن في حيز سياسي وقانوني وثقافي، وهو حيز لم يعد يقتصر على الدولة - الأمة، وبات أقل اقتصاراً على الجماعات الدينية مثل الأمة التي تحاول الحركات الإسلامية إقامتها كنموذج عالمي للعمل التاريخي.

أكثر ما أخشاه هو ألا تحظى الدعوة للفلسفة والأنثروبولوجيا الثقافية والتاريخ النقدي للثقافات - خارج جميع الأطر المهيمنة لتحقيق الوجود الإنساني - باهتمام يُذكر وأقل حتى مما لو كانت في سياق الدولة - الأمة، من جانب المؤسسات الاقتصادية والمالية والسياسية، ومن الممثلين الرسميين في المؤتمرات الدولية الكبيرة، ومن الدعاة المختلفي الألوان الذين يسهمون في تسريع خطى العولمة. هؤلاء الفاعلون كلهم غير مهيين عموماً لمنح مكان عادل للمضامين الفلسفية للمسؤوليات التي يفضلون ممارستها كخبراء فعالين. ويجد المرء أن اهتمامهم بالمشروع التاريخي المتمثل في تعزيز القيم الديمقراطية ونشرها بين كافة الشعوب والمجتمعات في العالم، أقل من اهتمامهم بفتح أسواق جديدة للسلع الاستهلاكية التي أصبحت لا تجد ما يكفي من المشترين في الأسواق المتخمة بالسلع.

وحتى لو وافق المرء على فحص فلسفي وأنثروبولوجي للمشاكل التي يثيرها توسع عالم McWorld، إلا أنه يبقى من الضروري في المقام الأول العمل من أجل خروج عقلائي لا غنى عنه من إطار الفكر الموروث من الميتافيزيقا الكلاسيكية. فقد طال بقاء هذا الأخير سجين التدخلات المتكررة، على الرغم من بذل جهود جبارة كانت تُوهنها دائماً التوترات الجدلية بين المواضيع اللاهوتية والمقولات الفلسفية. وما يسميه علماء الاجتماع «عودة الديني» يسهم حتى في أكثر المجتمعات علمانية، في عرقلة الجهود الرامية إلى إيضاح الفوائد الممكنة لأي لاهوت وفلسفة يمكن تطويرهما من دون الجدل العنيف ومن دون التنافس بالمحاكاة، وفقاً للروح العلمية والنظم المعرفية الجديدة، التي وفرتها لنا البيولوجيا والألسنية والسيمولوجيا وعلم النفس والأنثروبولوجيا الاجتماعية ودراسة المشاكل التاريخية. بعبارة أخرى، يجري نشر العولمة الاقتصادية والتكنولوجية والمالية في مناخ من «الفكر الجاهز» حيث تقف الأزمات في دراسة الإنسان والمجتمع على طرفي نقيض من التقدم الباهر في المعارف التكنولوجية التي صادرتها على الفور الرغبة في السلطة والربح.

وتظهر من كل ذلك الحاجة إلى الإعراب بوضوح عن الموقف الفلسفي ونوع النشاط المعرفي الذي يجب أن يرافقا العولمة في الوقت الحاضر، بوصفها ممارسة تاريخية ملموسة. وبدون تجاهل، أو التقليل من أهمية المراجع الإغريقية للفكر الفلسفي، أو رحلة هذه المراجع وامتدادها داخل المجال التاريخي الأوروبي، سيدرك المرء المسافات الفاصلة بين المواقف المتصلة بآماكن اجتماعية وثقافية وسياسية محددة، والمواقف المتصلة برؤى العالم التي أعلنت على عجل بوصفها عالمية. ولطالما فكر النحويون وعلماء النحو والمنطق والألسنية بهذا التوتر: من المناظرة الشهيرة التي دارت بين الصيرفي النحوي وعالم المنطق متى بن يونس، في بغداد في القرن العاشر، إلى التحليل المستنير الذي قام به إ. بنفنيست لمقولات

أرسطو المشروحة باللغة اليونانية والمقولات اللغوية، يدرك المرء فكرة أن الموقف الفلسفي الذي يمكن جعله عالمياً هو بالضبط الموقف الذي يغذي بصورة منتظمة معضلة التوتر بين المحلي والعالمي. كذلك، فإن غرس الحس العالمي في المحلي، بطريقة حثيثة قوية أو ضعيفة، كامن في كل تجربة لغوية. وقد نما هذا التوتر كموضوع تأملي كالمذهب الإنساني الذي أخذ به المثقفون الذين دبّجوا مقالات أدبية جميلة حتى الحرب العالمية الثانية. والأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية الحديثة وحدها التي توفر البيانات الملموسة الخاصة بكل بنية اجتماعية - ثقافية في زمان ومكان معينين، بينما تضع كل نمط محلي في سياق عالمي من الحقائق السياسية والاجتماعية والثقافة الدينية. وما دامت الفلسفة والأنثروبولوجيا تُدرسان كفرعين تخصصيين متميزين، تظل التداخلات الكثيرة في الأنثروبولوجيا من جانب الفلاسفة عرضية وسطحية، بينما لم يكن الأنثروبولوجيون دائماً قادرين على تجاوز المرحلة الإثنوغرافية في ممارستهم العلمية.^(٤) ونتناول هنا أيضاً المسألة الهامة؛ مسألة إصلاح نظم التعليم لتكييفها في كل مكان وفقاً لمقتضيات العولمة.

هل الإسلام اليوم مغلق في وجه العولمة؟

قام مؤخراً عالم سياسي أميركي هو بينجامين ر. باربر بترقية المفهوم القرآني والإسلامي للجهاد إلى مستوى الشخصية المحورية في التاريخ المعاصر، المرتبطة جديلاً بالعالم الكبير، أي العولمة الجارية، كما تبدو من منظور الولايات المتحدة وأوروبا الغربية.^(٥) ولم يكن اهتمام الكاتب بالجهاد

(٤) حول الروابط بين الفلسفة والأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية الأخرى، انظر مؤلفات ب.

بوردو، خاصة بحثه الأخير وهو: *Méditations Pascaliennes*.

(٥) بنجامين ر. باربر، الجهاد ضد العالم الكبير: كيف تغير العولمة والقبلية وجه العالم (نيويورك ١٩٩٦). الكتاب باللغة الإنكليزية، وهناك ترجمة فرنسية (باريس ١٩٩٦).

بقصد استنكار توسع الإسلام عن طريق «الحرب المقدسة» أو طرح نظرية جديدة لمفهوم «الحرب العادلة»، وهي مفهوم ثيولوجي صاغه القديس أوغسطين منذ زمن طويل، وأثاره من جديد في أوائل التسعينيات الرئيس بوش (الأب) والرئيس فرنسوا ميتران أثناء حرب الخليج. فهو يرى أن العنف الذي يمزق مجتمعات عديدة تسمى مسلمة (وأنا أفضل خلافاً للعادة المتبعة في جميع الدراسات الإسلامية وفي آداب العلوم السياسية، استعمال عبارة «المجتمعات التي تكيفت مع الواقع الإسلامي» وهو ما سأوضحه لاحقاً) ينم ليس عن أزمات داخلية خطيرة فحسب، بل أيضاً عن الاحتجاج الذي تشترك فيه كافة المجتمعات، وحتى في الغرب، ضد القوى العمياء للعلومة المسماة العالم الكبير، التي تتسم باقتصادها السوقي ونظامها النقدي وتكنولوجيتها ووسائل إعلامها وثورتها المعلوماتية التي تمس العمل وأوقات الفراغ والهندسة الجينية... إلخ. ويعترض هذا الاحتجاج على العنف الهيكلي الذي ينتشر في العالم بفعل أناس مجهولين من صانعي القرار يتسمون باللامسؤولية الأخلاقية وبالعنف المادي القاتل. وهو رفض جذري باسم القيم والدينية، غير مانع لوسيلة العمل الفعال التي تحصل من الحداثة المادية. ولفظنا الجهاد والعالم الكبير تعبران عن خلل غير معقول بين اللفظ والمعنى لم يجر تحليله بعد في المنظورين النقدي والمعرفي المحددين أعلاه. فهما مفهومان يتصادم أحدهما مع الآخر، بأسلحة متفاوتة جداً، ولكن بأهداف مختلفة، ولكن كلاهما ينجح في منع المشروع الديمقراطي لتحرير ظروف الإنسان. ومن أجل الدفاع عن الديمقراطية، يفترض باربر، وجود تعارض بين الجهاد والعالم الكبير: فالأول يريد أن يُحيي القوى المغمورة لعالم ما قبل الحداثة، من قبيل الأسرار الدينية والجماعات التي تحكمها طبقات كهنوتية والتقاليد الخائفة؛ بينما يذهب الثاني إلى ما وراء الحداثة بالإصرار على وضع السوق فوق الحقوق والتطلعات الروحية للجنس البشري.

وبالوصف السلبي للمحورين، يبقى المتخصص بالعلوم السياسية في

الإطار المعرفي لعقل التنوير، بينما تضطربنا العولمة إلى إعادة النظر في النظم المعرفية التي ورثناها عن أنماط العقل التي تحترم قواعد نظرية المعرفة النقدية التاريخية. وهكذا، تكون النعوت المنطبقة على عالم ما قبل العالم الحديث ذات صلة إذا توقف المرء عند خطاب الحركات الأصولية، ولكنها تكون غير صحيحة إذا كان المرء يشير بها إلى الأدب الإنساني الذي أنتجته الأوساط الحضرية في العالم الإسلامي خلال القرون التاسع والعاشر والحادي عشر. فقد استبق العقل الفاعل في تلك الثقافة كثيراً من الأعمال النقدية والمواقف العرفية التي أدت لاحقاً إلى تطور النزعة الإنسانية لعصر النهضة، وضخمت بعد ذلك سبب التنوير في أوروبا. وحرك هذا الأخير الفرس والأتراك والمسلمين بوجه عام، لا لتوسيع مجالهم المعرفي بدرجة ذات معنى فحسب، ولكن بالدرجة الأولى لشن حربهم ضد العدو الرئيسي في ذلك الوقت: سيطرة رجال الدين. وفي القرن التاسع عشر الاستعماري، نشأ نوع من علم التاريخ والإثنوغرافيا وعلم الاجتماع وعلم النفس يتسم عموماً بمعرفة تصفها الأنثروبولوجيا العصرية بأنها أيديولوجيا السيطرة. وإن جدلية الجهاد ضد العالم الكبير وإن تكن مغرية في خيارها القاطع لديموقراطية إنسانية، إلا أنه يمكن تطبيقها في العالم أجمع، ولا يمكن الاحتفاظ بها لمشروع وضع تاريخ نقدي للفكر في منطقة البحر الأبيض المتوسط، يشمل مخاطرات المعنى وإرادات القوة التي أصبحت واضحة هناك منذ بداية بزوغ الحقيقة الإسلامية في الفترة الممتدة من العام ٦١٠ إلى العام ٦٣٢. فالإسلام اليوم يلزمه، في الواقع، أن يتجاوز الاحتجاج بالجهاد إلى الاستفادة في الوقت، من المكاسب الإيجابية التي حققتها الحداثة، واغتنام فرص التحرر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي الجديدة التي هيأتها العولمة، على أن تُفهم هذه الأخيرة على أنها امتداد لمشروع الحداثة التاريخي، وتصحيح لأخطائها ولجوانب الظلم فيها.

فإن كانت الحداثة مشروعاً غير كامل يتكون من تصميم على الدفع

المتواصل والمطرود لتوسيع حدود حالة الإنسان، فقد وجب عليها أن توجه العولمة نحو إدماج أفضل للقيم التي أصبحت غريبة بسبب التعارض المنتظم بين رؤى الأديان التقليدية والمقولات الأيديولوجية للديانات العلمانية. ونتيجة لهذا الصراع، أخذت الأصوات العلمانية للأنبياء والقديسين واللاهوتيين والفلاسفة والفنانين والشعراء والأبطال تتهمش بلا هوادة، وتسقط قيمتها وترتد إلى ماضٍ أصبح من اختصاص المتبحرين في علم التاريخ. هذا وتنتج مجتمعاتنا قادة عظماء في الصناعة ومصرفيين يعملون بسرية، وأبطالاً ونجوماً رياضيين يولدون حماسة عابرة، وباحثين علميين متخصصين بدرجة عالية، ولكن ليس لدى هؤلاء جميعهم الوقت ولا مصادر الإلهام الضرورية لتوليد القيم الفكرية والروحية لحشدتها على المستوى الذي يؤثر فيه النظام الاقتصادي للإنتاج والتبادل بالمستقبل الإيكولوجي لهذا الكوكب، وبنوعية الحياة للإنسان. وأحجمت عمداً عن ذكر السياسيين هنا لأنهم ما فتئوا في كل مكان يخيبون آمال الناس الذين من المفروض أنهم يقودونهم - ناهيك بذكر الفساد والقادة المفسدين، والمتعطشين للدماء والظالمين والاستبداديين الذين يتمتعون بالإجلال والاحترام الواجب «رؤساء الدول» -.

ولا تنطوي هذه الملاحظات على رغبة في التقييم الأخلاقي ولا على حنين إلى ماضٍ نقارنه بالحاضر في المجتمعات المتقدمة أو المجتمعات النامية، وإنما يراد منها التحديد الدقيق للوظائف الجديدة التي تعينها لإسلام اليوم قوى العالم الكبير التي لا تقاوم. فالإسلام اليوم ما زال يضمن للجماهير الاجتماعية، المحرومة من الحريات ومن أسباب الراحة التي لا تتوفر إلا لجماعات محدودة متميزة، أملاً ممزوجاً بتوقعات تقليدية لخلاص أبدي، وإمكانية نيل الكرامة الأدبية بقاء حميم من إله القرآن المتصف بالعدل والرحمة، وإيماناً بعدالة مرتقبة يحققها لهم زعيمهم، الذي هو بديل «عصري» للإمام - المهدي القديم، أو يطلب منهم الطاعة لأوامر إلهية للقضاء، بحرب عادلة ومقدسة (الجهاد)، على «الفراغة» الذين ينشرون الفتنة والفساد في الأرض.

والمؤرخ أو عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجي لا يسرد، كما فعلت، جميع هذه العناصر النفسية - الاجتماعية السياسية المكونة لما لم نعد نسميه أملاً، بل تمثيلات للخيال الاجتماعي. ويستعيز المرء عن المصطلح الديني - السياسي المؤلف لدى مؤمني الأمس واليوم، بمصطلح المحلل الناقد الذي يرى أن المجتمعات تُنتج الأديان كأيديولوجيات. ومتى ترسخت هذه الأيديولوجيات في رموز معيارية، تصبح بدورها المؤثر في المجتمعات. وما من شك في أن هذه المسلمة المعرفية، إذا ما استقرت، تسمح لمرة بتفكيك تركيبة سيكولوجية مشتركة يجتمع فيها العقلاني والهمي والحقائق المتذكرة، التي يكون معظمها مستظهِراً غير مكتوب وتختلط في تعبيرات الإيمان والسلوك. وعلى أي حال، ما دام هذا التحليل التوضيحي لا يصل إلى ذوي الفعالية بدرجة تدفعهم إلى إعادة البناء بصورة أفضل، مسيرين بالتركيبة السيكولوجية المرتبطة بالنظم الدينية عن طريق الإيمان، فإن النظرية «العلمية» للدين ستعمل كمجرد جبهة ذهنية وثقافية وسياسية في المجتمعات التي قامت فيها هذه النظرية ضمناً (كما في الجمهوريات العلمانية) علانية كعقيدة للدولة (كما في الجمهوريات الاشتراكية الشعبية الملحدة). ومن ثم يفهم المرء لماذا تخسر الدولة العلمانية الليبرالية في المرونة الفلسفية ما تكسبه في الحياد القانوني، في حين تحتقر الدولة الدينية الاثنين معاً. وإن استبعاد المؤسسات العامة الفرنسية كلَّ تعليم يتعلق بتاريخ الأديان المقارن والفكر اللاهوتي، يبين بوضوح ما أعنيه بالمرونة الفلسفية والعلمية. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المسألة ذات الجوهر الفلسفي والسياسي لم تناقش بعد في إطار الاتحاد الأوروبي بهدف اقتراح برامج أكاديمية جديدة للتفكير في احتياجات المجتمعات المتعددة الثقافات وفي مقتضيات المعارف العلمية المتكيفة مع تقدم العولمة معاً في الوقت نفسه.

على أن الآثار الشاذة لهذه الأخيرة يجب ألا تصرف انتباهنا عن أوجه التقدم التاريخي التي قامت على التجربة الإيجابية للحدثة العقلانية. وإن

كانت الأديان والفلسفات العظيمة ما فتئت تعلّم أن الإنسان روح، فقد وجب على المرء ألا ينسى أن الروحانية والأنطولوجيا والترانسندنتالية والثيرولوجيا ونظريات الماهية والجوهر، هي مشتقات عقلانية أو أوهام خطيرة كمشتقات العولمة وأوهامها في الوقت الحاضر، في ما يتعلق بالطبيعة الحقيقية للجنس البشري. واستناداً إلى الإسلام المعاصر، سأحاول أن أبين أن العمل الذي اقتضاه المنعطف التاريخي للعولمة يتجاوز فلسفياً وأخلاقياً وقانونياً جميع نظم الاعتقاد واللاعتماد المتوارثة بدرجات متفاوتة من الماضي، باتجاه تحسين السيطرة على الطاقة المتاحة للإنسان لتغيير الإنسان.

إعادة التفكير في الإسلام في مواجهة نهجه التقليدي/الموروث

لا يمكن أن يكون السمو بمفهوم الجهاد الإسلامي إلى مستوى الحركة التاريخية لمقاومة العالم الكبير، الأساس لإسلام اليوم إذا أريد له كما يدعي، أن يحقق دوراً لنموذج البديل للنموذج الغربي من أجل إنتاج أنظمة أكثر عدلاً، ومجتمعات أحسن تكاملاً. وكذلك، فادعاء الغرب أنه ما زال هو النموذج المرجعي الوحيد لجميع النظم والمجتمعات المعاصرة، ادعاء غير مقبول ما دامت الشروط المحددة أعلاه لم تتحقق تماماً، لدى جميع المراقبين والفاعلين في عالمنا، لتولد الشعور بمديونية معني تمنعهم من الغلو. كذلك، لا يستطيع المرء أن يدخل مديونية المعني إلا إزاء ذوي الفعلية الاجتماعية، كالأنبياء والقديسين والأبطال والمفكرين والفنانين، الذين يستطيعون أن يمثلوا بسلوكهم وأن يعرضوا بخطاب يصل إلى أكبر عدد ممكن، النماذج الوجودية التي تشجع الآخرين على محاكاتها بحرية.

ففي الوسط الأوروبي الديموقراطي والعلماني، يميل الفرد، محمياً بدولة القانون مقرونة بدولة الرفاه، إلى أن يكون نموذجاً لنفسه بنفسه، فيصبح شيئاً فشيئاً غير قادر على إدراك أنه مدين بالمعني لأي دين أو فلسفة أو أمة أو مجتمع أو بطل تحرير أو مفكر أو شاعر. وفي ما يتعلق بالمسلمين، ما زالت المديونية بالمعني للقرآن باعتباره كلام الله، وللنبي بصفته رسول الله

والسلف الصالح الذي كُلف الأمانة ونقل الرسالة التي تتأسس عليها جميع الحقائق والأفكار والمعايير الصحيحة، وتلعب دوراً في الرجوع بحيث لم يبق معه مكان لاعتناق، أو حتى لاحترام، أي فكرة أو مؤسسة أو ابتكار أو شخصية لا يمكن إدماجها في نظام التعريف والتقييم الذي تتخلد بواسطته هذه المديونية. وجدلية الاجتماعي والسياسي التي سادت منذ نيل الاستقلال حتى السيطرة الاستعمارية، ورغم فترة السنوات ١٩٥٠-٦٠، عززت البنية السيكلوجية التي شكلت هذه المديونية. كما أن سياسة العودة إلى التراث واعتناق الإسلام كعنصر من مكونات الهوية القومية، حالاً دون أدوات الفكر والمؤسسات المؤدية إلى الحداثة لصالح دين انقطع عن أصوله التاريخية وعن السياقات العلمية المعاصرة معاً. ومن ثم ليس من النادر أن نصادف «عقلانيين» وأكاديميين ومديري مؤسسات كبيرة ومصارف وإدارات معقدة، يتفادون كل مداخلة انتقادية في المجال «المقدس» والتقديس للنصوص والمعتقدات المؤسسة لمديونية المعنى هذه التي ينهار بدونها النظام الاجتماعي.

ويبين المحلل النقدي أن كل خطاب يعبر عن إدارة القوة لأنه يسعى إلى مشاركة الآخرين في عرض المعنى الذي يفصح عنه كل من المخاطبين. وكلما ازداد عرضي تدخلاً في مجال المعنى المشغول فعلاً بفاعل اجتماعي آخر، ازداد التضارب خشونة وأدى إلى العنف. وإذا دخلت في المجال الأسطوري والرمزي لتفسيراتهم التأسيسية، فعندئذ تصبح الحرب «المقدسة» و«القدسية» و«العادلة» و«الشرعية»، حتمية. ولذلك، فحتى أكثر الجمهوريات علمانية لديها تفسيراتها التأسيسية وسياساتها الرمزية ولها أماكن تذكارية بناها تاريخها ويحتفل بها رسمياً ودورياً. وفي هذه العروض الجماعية التي تقدست بمرور الزمن تتخذ الهوية القومية جذورها، وهنا تتشكل «القيم» التي تضفي الشرعية على ما يحدث دورياً من الانفعالات الثورية والتضحيات الكبرى والسلوك البطولي. وأنا أستعمل قصداً هذا المصطلح الأخلاقي -

السياسي، الذي تنسج منه المواعظ والخطب الرسمية، للتذكير بأنه على هذا المستوى من إنتاج المعنى واستهلاكه تكون التدخلات بين ما هو سياسي وما هو ديني، وبين المقدس والمدنس، والروحي والنبوي، وهي من الاستمرار والإثارة بحيث يكون من المضلل الوقوف عند الموضوع القانوني والمؤسسي المتمثل في فصل الدين عن الدولة.

ويقدم هذا التحليل التفكيكي للمصطلحات الجارية أيضاً دليلاً آخر، لا يكاد يكون مألوفاً حتى لدى العقول المثقفة، يتعلق بما يسمى «الحقيقة» في الثلاثية الوظيفية: العنف والمقدس والحقيقة. والحقيقة بالمعنى العادي للكلمة هي الشعور العفوي بالتكافؤ الكامل بين الأقوال والأفعال، وبين القول ومدلوله الموضوعي، أو بصورة أكثر عمومية، بين اللغة الجارية والخبرة العملية الموجودة لدى كل أحد في الواقع. فالأديان وعلوم ما وراء الطبيعة تقدم هذه الحقيقة على أنها فريدة وغير محسوسة ومتعالية وإلهية. أما الحقيقة للمحلل الناقد فتعرف بأنها حاصل آثار المعنى، وتأذن لكل فرد أو موضوع جماعي بنظام المدلولات اللغوية المتمثل في لغته. إنها مجموعة الألفاظ والمعاني في التراث الحي لأي جماعة أو وظائف دينية أو أمة موحدة لدرجة ما بتاريخ سياسي وثقافي مشترك.

وهذان التعريفان للحقيقة مستمدان من انفصام ذهني متزايد بين موقفين للعقل نفسه: الموقف الكلاسيكي الميتافيزيقي الذي أطنب في وصفه مؤرخو الفلسفة، وما زال يقاوم نهوض الموقف الجديد لما يسمى العلوم البحتة والعلوم البيولوجية والاجتماعية، والتي هي نفسها في فوضى بسبب الثورة في المعلومات. وقد ميز المؤرخون بوضوح بين عدة مواقف للعقل في العصور الماضية لا تزال متعايشة في الخطاب المعاصر بدون أن يعلم بها مؤلفوه. فرجال الدين وكتاب المقالات والأيديولوجيون والوعاظ والخبراء وذوو التخصص الرفيع من الخبراء المنشغلين في أنشطة لا تتطلب دراية متأصلة في الثقافة التاريخية، كلهم يعبرون عن أنفسهم حول مشاكل عامة بدون اعتبار

لمواقف العقل والنظم المعرفية التي يستعملونها. ويجد المرء فيهم خلطاً بين المواقف اللاهوتية والمحاكمة الفلسفية، وبين المحاجة الأيديولوجية والواقع التاريخي، ومحاولة عبقرية لكي يجدوا في النصوص الدينية التأسيسية (التوراة، الأنجيل، القرآن) أو في تفاسير العصور الوسطى التي كرست على أنها صحيحة، تعاليم تتعلق بحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والديموقراطية والكرامة الإنسانية، وما إلى ذلك. وعلى العكس، فإن الحاجة الماسة إلى مبادئ أخلاقية تنظم الفوضى والقلق الناشئ عن الاكتشافات في علوم الحياة، تضطرننا إلى الكلام مرة أخرى عن حالة الفرد ودوره الروحي في المكانة الإنسانية والقيم غير القابلة التي تستند إليها أخلاقيات الإيمان والمسؤولية. وعلى ذلك، يدرك المرء أن عقل عصر التنوير فتح آفاقاً «جديدة» إما طواها النسيان عملياً أو لم تُستكشف كما يجب، كما أن العقل اللاهوتي يحاول استعادة مصداقيته في سياق أزمة فكر عامة. من ناحية أخرى، فإن العقل الذي يدّعي أنه ينتمي إلى ما بعد الحداثة، بدلاً من أن يعد نفسه للتغلب على وضع معرفي متكيف مع تحديات التاريخ الملحة على عتبة الألفية الثالثة، يسمح بنزعة فردية ونضالية من صنع الفرد نفسه.

يجعلنا كل ذلك بعيدين عن تعريف إسلام اليوم. وبتطرقنا إلى مسألة الإسلام اليوم، سأبتعد بصورة جذرية قدر الإمكان عن الموقف المعرفي وما يسمى الممارسة العلمية التي تعامل الإسلام كميدان منفصل تماماً عن تاريخ الأديان والثقافات والحضارات؛ الإسلام اليوم بمجرد سرد أخبار انتشاره التاريخي بتسلسلها الخطي. فالأطر اللاهوتية - التشريعية التي يعرض فيها كمنظومة من المعتقدات واللامعتقدات مثبتة من الله، مكرسة للممارسة من جانب المؤمنين، وما لا يقل عنها تقليدية وتكرارية من النسخ الحرفية لها لدى الإسلاميين، التي اعتمدها المتخصصون في العولمة السياسية لوصف إسلام اليوم. ولقد بنا إلى أي مدى يتعرض الإسلام، ككل التقاليد الحية في

الفكر والثقافة والمعتقدات لإعصار العولمة الذي لا يمكن صدّه، ولا حاجة إلى تعزيز التعبيرات الشعائرية التي يؤديها عدد هائل من المؤمنين، ولا حاجة أيضاً إلى حشد وإثارة جيوش من المناضلين الشباب، المستعدين لكل تضحية، ولا حاجة إلى جذب انتباه كل الاستراتيجيين السياسيين، الذي هم أنفسهم محاطون بخبراء عاقلين إلى حد ما، أو بدجالين. وتظل الحقيقة هي أن الامتحان التاريخي الذي يجتازه الإسلام كدين منذ السبعينيات قد خلق حاله لا رجعة فيها، تمس جميع الأديان الحية، وتمس بعد الأديان، شروط إنتاج المعنى ونقله واستهلاكه في المجتمعات البشرية. ومن ثم يفهم المرء لماذا خصصت مثل هذه الديباجة الطويلة لما طرأ، تحت ضغوط العولمة، من التحولات في المعنى وفي ما لا يزال يسمى «الحقيقة».

وللإحاطة بالحالة التاريخية لما أسميه «إسلام اليوم»، يصبح لتسلسل الأحداث أهميته. فهناك مؤلفات لا حصر لعددها، يعود تاريخها إلى القرن التاسع عشر، تتناول الحداثة الإسلامية، والإسلام الحديث، والإسلام في مواجهة الحداثة. وتحت هذه العناوين، نجد المؤلفين مهتمين بالمفكرين والباحثين الذين حاولوا أن يطبقوا على تاريخ المجتمعات التي شكلها الواقع الإسلامي، نتفاً من الحداثة منتزعة من سياقها ومأخوذة من العصر الكلاسيكي، حيث جرت ترجمتها خاصة في ما يتعلق بعلوم التاريخ وفقه اللغة التي صدرت في القرن التاسع عشر. وعندئذ امتدح المستشرقون النجاح النسبي الذي حققه تلامذتهم مثل طه حسين، وزكي مبارك، وبشر فارس، وسلامة موسى، وغيرهم ممن استنسخوا منهجيات هؤلاء المستشرقين. ولكن الإسلام ونهجه المتوارث لم يتأثرا إلا قليلاً جداً بتلك المحاولات الأولية المتواضعة، حتى عندما كانت تشير موجة عنيفة من الإدانة من جانب حماة الأصولية الظلامية. وهناك آخرون اليوم يحذون حذو طه حسين وعلي عبد الرازق بكتابات ليست أقل إرضاءً للنفس. فالإسلام اليوم ما كان ليعود إلى تجاوزات الأصوليين في نهاية القرن العشرين لو كانت الحداثة، حتى من نوع ما تُنتجه قوى التاريخ والتطور اللغوي، قد

نجحت حقاً في اختراق أطر الفكر التقليدي كما فعلت بالنسبة إلى المسيحية . فمع ظهور حركة الإخوان المسلمين في الثلاثينيات ، سارع دعاة الحداثة العقلانيون إلى تقديم التنازلات أمام الاتجاهات المدافعة عن العقيدة ، كما يتجلى في كتابات محمود عباس العقاد وحسين هيكل ، وحتى طه حسين .

وبعد العام ١٩٤٥ ، استطاعت حركات التحرر السياسية أن تسخر لمصلحتها قوة الإسلام المعبئة للجماهير ، مع المحافظة في الوقت نفسه على توجه علماني واشتراكي عام ، وذلك بسبب وجود مناضلين يستلهمون الشيوعية أو معتنقين جدد للفلسفة السياسية التي أخذت بها الجمهورية الفرنسية الثالثة من أمثال بورقيبة وفرحات عباس وتلاميذهما . كما أن الفورة القومية والإجماع على إعطاء الأولوية للحرية السياسية والاستراتيجيات الجيو - سياسية التي استخدمتها كل من القوتين العظميين في تلك الفترة (الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي) لاجتذاب الدولة - الأمة الناشئة إلى منطقة نفوذها ، نجحت كلها معاً في إبقاء النضالية الإسلامية في دور ثانوي . وكان علينا أن ننتظر حتى لا تقع الهزيمة الكبيرة التي منيت بها الجيوش العربية في العام ١٩٦٧ ، وحتى إخفاق جمال عبد الناصر ووفاته عام ١٩٧٠ ، وظهور الدلائل الأولى على انتهاء الهيمنة السوفياتية والنمو الديموغرافي الذي قلب الأطر الاجتماعية للمعرفة والتعبير السياسي ، واتضح محدودية النفط كسلاح ، وهمود الفورة النفسية التي ولدها الاستقلال الذي تحقق بثمن باهظ ، وما تلى ذلك من تآكل الشرعيات التي قامت على أسس زائفة ، كان علينا أن ننتظر كل ذلك ، لكي يظهر على المسرح ما يسمى اليوم بالإسلام الراديكالي ، والراديكالية الإسلامية ، والإسلام السياسي ، والغضب الإسلامي (وهذه من العناوين الدارجة للكتب والمقالات التي صدرت حول هذا الموضوع) ، أو وصول الإسلام إلى السلطة ممجداً في إيران عام ١٩٧٩ ، ومذاك يخوض كفاحاً مدمراً لا يتلاءم مع ضخامة تحديات الحداثة ونطاقها الحقيقي ، وقد زادت تعقيداً تحديات العولمة كما سبق أن بيّنا .

ويشهد إسلام اليوم نهاية الأيديولوجيات العلمانية الخيالية وظهور يقينيات العلم القاهرة،^(٦) ويشهد أيضاً تقوض الشرعيات التي بنتها الدولة - الأمة وبُنيت من أجلها، وما رافق ذلك من يقظة الشعوب، والأقليات العرقية - الثقافية والمجتمعات الإقليمية التي طالما عانت من التهميش والاضطهاد من جانب الدول المركزية، الدينية والعلمانية وعلى السواء. وعلى الرغم من ذلك كله، يرفض أن يسجل خيبات الأمل المتكررة التي أوقعها التاريخ الداخلي لكل المجتمعات التي تسمى مجتمعات مسلمة في المدينة الفاضلة (الطوباوية) التي يعتقد أنها يمكن أن تقوم في ظل «قانون إلهي منزل» (الشرعية) التي ما زال رجال الدين يعلنونها ويفرضونها في حين تفتقر النظم السياسية إلى الشرعية وتقوم فورة إسلام شعبي يدعي أنه «ثوري». ومن أجل أن نفهم كيف يعاد في السياقات الإسلامية المعاصرة إحياء تناقض تشترك فيه جميع الديانات العظيمة، يجب علينا أن نتوقف هنا للتأمل في التاريخ الداخلي للطوباوية الإسلامية وسوسيولوجية تعابيرها الراهنة. ولكن كيف يستطيع المرء أن يمضي قدماً من دون أن يردد العروض الكثيرة التي تعمل بلا هوادة على إحياء المعطيات المجمدة، ومن دون أن يكون لديها أهداف نقدية أو نوايا تفسيرية.

فإذا كان هدف المرء أن يكون جامعاً وإعلامياً وموضحاً وناقداً، فإنه يحتاج إلى إطار ملائم للمزيد من البحث في مجال من الاتساع والتعقيد كخريطة العالم. وفي وسع المرء أن يحصل على فكرة عن هذا التعقيد ومداه

(٦) أشير إلى مؤلفات إيليا بريجوجين، انتهاء الأمور اليقينية (باريس ١٩٩٥)؛ كلود أليجر، اندحار أفلاطون (باريس ١٩٩٦)؛ وآلان فينكلركروت، اندحار التفكير (باريس ١٩٨٨). وهذه الكتب باللغة الفرنسية. إن كثرة هذه المؤلفات الأدبية حول هذا الموضوع تفسر وتعبّر في الوقت نفسه عن المعاناة التي يتعرض لها حاضرنّا في مواجهة انحراف تاريخنا والتزوع إلى توضيح الأوضاع الجديدة للتفكير، من أجل منع - بقدر الإمكان - المغامرات التوتاليتارية الأخرى.

باستعراض أخبار الأسر الحاكمة وسلالاتها في أرض الإسلام، وقد نشرها حديثاً سي. إ. بوزورث.^(٧) فالمؤلف يدرج نحو ١٨٢ أسرة موزعة في العالم، من الفيليبين إلى المغرب، ومن آسيا الوسطى إلى جنوب أفريقيا. وبطبيعة الحال، لا أعني أنه يكفي أن نستعرض تاريخ هذه الأسر بالتسلسل الزمني من منشئها حتى يومنا هذا لكي نفهم إسلام اليوم، بل أعتزم أن أبدأ بسوسيولوجيا التعبيرات المعاصرة لهذا الإسلام لأوضح كيف كان تاريخ الإسلام، في كل سياق اجتماعي - ثقافي وسياسي، يُطلب ويفسّر وفقاً لاحتياجات الكفاح الجاري. وهذا الإجراء ييسر لنا أن نميز المنتجات الخيالية للمجتمعات المعاصرة مع التلاعب بموضوع متعدد الأبعاد يختلط فيه على جميع القطاعات فنسميه إسلاماً، تمييزاً واضحاً عن المعرفة العلمية الهامة للميادين الأخرى (الروحي والشعائري واللاهوتي والقانوني والسياسي والفني وما إلى ذلك) التي يتكون بها التحقق التاريخي للموضوع نفسه. وهنا لا يوجد تنازع، في طريقة اللاهوت الدفاعي أو اللاهوت التبريري، بين «إسلام حقيقي» مبني بصورة مثالية، وإسلام خيالي يتلاعب به الفاعلون. ويظل هدف تحليلنا عملياً في كلتا الحالتين. والديانات، في الواقع، ككل الأيديولوجيات الكبيرة الحاشدة، تنظم وهميات جميع الفئات الاجتماعية وتسهم بذلك في ما وصفه سي. كاستروبياديس بحق بأنه «الإنتاج الخيالي للمجتمع». وفي حالة إسلام اليوم نجد أن إطلاق «قيمه» وآماله المنشودة نحو افتتاح عصر جديد، ليس فقط كعهد إسلامي بل كمثال وجودي يمكن أن يعم العالم، يكتسي أهمية نفسية - اجتماعية وسياسية في الآفاق التي فتحها النضال التحرري في السنوات ١٩٥٠-١٩٦٠. وإن التكرارية القوية لمثال العمل التاريخي الذي أقامه القرآن إلى جانب تعاليم النبي وسلوكه

(٧) س. إدموند بوزورث، السلالات الإسلامية الجديدة: كراس كرونولوجي وجينولوجي (تعيين التواريخ الدقيقة للأحداث وترتيبها وفقاً لتسلسلها الزمني وحسب سلسلة النسب) (أدنبرة ١٩٩٦).

المعياري، هي في ذاتها حقيقة جعلتنا نفكر في الصلات بين الأمل الديني والأمل السياسي في التطور التاريخي للمجتمعات.

ومن أجل جمع هذه المعطيات كلها معاً، سأقدم الآن مفهوم جدلية المحلي والعالمي، التي ظهرت معززة بإيضاحات سخية في مؤلفات كليفورد غيرتز،^(٨) التي استهلكت منذ العام ١٩٦٧، خلافاً لكتابات الإسلاميين، الكشف عن إشكاليات أنثروبولوجية لم تُستكشف بعد بصورة كافية.

الجدليتان المحلية والعالمية

لقد برزت الحقيقة الإسلامية في مكان تغلب عليه صفة المحدودية، تجسّد في مدينة مكة المكرمة المتواضعة والتي حل مكانها بعد عشرة أعوام تكتل يعتبر أكثر وضاعة تمثل بمدينة يثرب التي عرفت في ما بعد بالمدينة المنورة. وبناءً على التأييد المتعاقب الذي لاقاه (النبي) محمد بن عبد الله في المركزين المذكورين، فقد تمكن مع بعض أتباعه من تنشيط العناصر الأكثر صلة بالجدلية الاجتماعية والسياسية التي كانت حادة بشكل كاف، مما سمح له بتوليد مثال/ حاكم وجودي أدى بإطلاله الواسع على المجتمع آنذاك إلى معارضة البعض الشديدة له من جهة، وإلى تعزيز الأمل عند الآخرين الذين لبوا دعوته من جهة أخرى. أما الحقيقة المسيحية فيه، فقد بدأت أيضاً بطريقة مماثلة، وذلك بظهور عيسى الناصري. لكن انطلاق الديانتين من المرحلة المحلية إلى المرحلة العالمية لم يتصف لا بإيقاع مشابه ولا بتغيرات مماثلة، إلا أنه بالنسبة إلى الحالتين، يبدو الفرق بين البرهنة النبوية والبرهنة الامبراطورية واضحاً. لن أتطرق هنا إلى الحالة اليهودية التي اتصفت بدورها أيضاً بمهمة نبوية، لكنها لم تكن مرتبطة بدولة مستقلة قبل ولادة دولة إسرائيل. وأشير هنا إلى البرهنة النبوية التي تعبر عن مقارنة الديالكتيكية التاريخية المحلية بالبنية الأسطورية التي تغير

(٨) انظر خاصة:

C. Geertz, *Islam Observed* (Chicago, 1968).

المظهر الخارجي للعاملين العاديين، وتشق الطريق المؤدي إلى التوترات التربوية والروحية بين الإنسان المدعو إلى ممارسة الحرية المسؤولة، وإله يلهم النفس بأنه نظير حي، متعال حاكم يعين مطالبه، رحيم، حافظ، محسن وغيره. ليس لهذا التعريف أي هدف ثيولوجي (الأمر اللاهوتي والكلامية)، بل هو مجرد تعريف مبرمج بمعنى أنه يقدم وسائل التحليل والتفهم اللغوي والأنثروبولوجي (العالم بعلم الإنسان) وذلك من أجل تفسير الروايات الأسطورية وتشخيص هوية بُنى التخيل الاجتماعي المتطور. لقد سبق وأشرت شارحاً في مكان آخر^(٩) حيث قدمت أمثلة مستقاة من السورة القرآنية رقم ١٨ كيف أن ثلاث روايات قديمة - نيام الكهف أو أهل الكهف، ملحمة جلجامش، ورومانسية الإسكندر - توضح على حد سواء التعاريف الثلاثة المبرمجة: اللغة، الأسطورة والفعالية العلمية.

«أما اللغة في الوهلة الأولى فهي مقولة، وعملية خلق لأشياء ملموسة والروابط بينها» (أ. بنفنيست)؛

«الأسطورة هي عبارة عن قصر أيديولوجي مبني على أنقاض المقولات الاجتماعية القديمة» (كلود ل - سترواس)؛

«ليست الفعالية العلمية مجرد طريقة عمياء في جمع الحقائق، فالعلم يتصف بدقة اختياره للأمور ويبحث عن الحقائق الأكثر جدوى ومنفعة، إما بالنسبة إلى أهميتها الجوهرية أو لكونها وسائل صالحة في مواجهة العالم» (و. فان أ. كواين).

ويبقى هذا النوع من التفكير والتعاطي الفكري مستنداً إلى العملية المعرفية التي تقتضيها هذه التعاريف خارج نطاق جميع هؤلاء الذين لم يستندوا في أبحاثهم إلى الرحلة المنهجية العلمية، والمفهومية الخاصة بأي نظام علمي منشود. أما الفرق بين الشيء الذهني المخلوق من قبل الله والشيء المادي

(٩) محمد أركون، محاضرات عن القرآن (باريس ١٩٨٢) ص ٦٩-٨٦.

الجسماني الذي لا يعتمد وجوده على أي من الإدراك أو الاسم الذي أُعطي له، فيبقى مغفلاً أو لا مجال للتفكير فيه من قبل هؤلاء الذين يدركون أو يفكرون ويعبرون عن أنفسهم بواسطة إطار معرفي مثبت في هذا المقطع من الكتاب المقدس مكرر في القرآن «وعلم آدم الأسماء كلها». إن إمكانية إعطاء الأسماء لا تعني فقط أنها تملك المقدرة على إيجاد الأشياء المسماة، بل تعني ضماناً علموياً - وجودياً محصوراً بالأسماء التي علمها الله. إن ميكانيكية هذا التحليل النفسي لحقيقة وجود علم اللغات والوجود الحقيقي هي الصفة الرئيسية لما أسميه المقولة النبوية كما هي مجسدة بتجلياتها اللغوية في التراث العبري، ومقولة يسوع الناصري كما هي مشروحة باللغة الآرامية، ومنقولة في ما بعد إلى اللغة الإغريقية والقرآن، بالإضافة إلى التفاصيل والشروحات الميسطة في السُنن - الأحاديث الحية. إن الاكتساب المحدد للمقولة النبوية كحقيقة لغوية مشروحة بالنسبة إلى سياق الكلام من قبل المؤرخين - الأنثروبولوجيين، يعني بحد ذاته عملية وإجراءات تربوية يصعب تحقيقها، حتى أنها سياسياً مستحيلة في بعض الحالات والقضايا، وذلك راجع إلى الضغوطات التي تمارسها الأرثوذكسية (العرفية) الدينية، والتي تعتبر قاعدة شرعية السلطة وهي تفويضات تعطيها جماعة المؤمنين أثناء البرهة الأولى لتأسيس الدين. أما بالنسبة إلى الإسلام، فإن الإجراءات غير التمثيلية تظهر في تغير المظهر الخارجي للعامل التاريخي للنبي محمد وتحوله إلى واسطة لـ «كلمة الله» التي تُصوّر وكأنها الوحي المتجاوز حدود الطبيعة، المعياري وغير قابل للتقليد، وكذلك غير المخلوق بالنسبة إلى التوجه الأرثوذكسي الذي يلغي نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن.

وليس في هذه الملاحظات أي جانب نظري أو تحزري، بل كل ما في الأمر أنها نتيجة لتجاربي الشخصية مع مختلف الجماعات اليهودية والمسيحية والإسلامية. إن الإجراءات البيداغوجية (المتعلقة بعلم أصول الدين) الأكثر تأنيلاً، والتوضيحات الأكثر تبسيطاً، تخالف أصحاب الذهنية الجزمية أو

تخالف أي أمر لا مجال للتفكير فيه، مرتبط بهيئتين مختلفتين تماماً، لكنهما تؤديان إلى عائق التحليل النفساني - اللغوي المشابه - يستخدم التشكيل الديني «الأرثوذكسي» استراتيجية الامتناع والرفض من أجل التخلص من الاتجاهات الفكرية التي قد تقلل من شأن الكمال المعرفي المطلوب، والذي يدعى بدون أي فحص انتقادي، بالإيمان -. ففي المحيط الديمقراطي حيث يحظى كل مواطن بالحقوق التامة في التعبير عن نظراته المتفاوتة، خصوصاً عندما تكون متعلقة بالإيمان الديني المقدس، نشاهد في أوروبا خصوصاً استخداماً عقلياً ساخطاً وخطراً لاستراتيجية الامتناع. ولا تقل مواقف وتوجهات الأذهان المدربة المتأثرة بالثقافة - الموصوفة بالحدثة والعلموية - وهي ثقافة عدم الإيمان المتمثلة بتلك الفئة الدوغماتيكية صاحبة ذلك الاصطلاح القائل «ب وفاة الله». ولا تكفي هذه الفئة من الناس برفض الدوغماتيات (العقائد الدينية الجازمة) والتعاليم المشتعلة على خلاصات العقائد الدينية كما هي ممارسة بشكل مستمر من قبل كل نماذج «الكنيسة»، بل ترفض أيضاً وبشكل أكثر جدية، الأبعاد الدينية للثقافات المتجلية كلها في التاريخ. وفي هذا المجال، نجد أن كلمة فولتير بالنسبة إلى هؤلاء المتخوفين والقلقين من الفراغ، بل الدمار الناتج عن نجاح المعارك التي خاضتها العقلنة التنويرية، لا تزال تنويرية ومؤثرة وصحيحة حتى أيامنا هذه. يقول فولتير في كلمته هذه: «أخلصكم من وحش مفترس وتسألونني من يا ترى ستجعله يحل مكانه». بلا ريب، إن سبب قلق هذه الفئة الدوغمائية وتخوفها بشأن استقلاليتها الذاتية بالنسبة إلى الدغماتيات الخارجية حيث إنها عاجزة عن مقاومة إكليروسية تعميمية وجبارة، وتعمل في الوقت نفسه على بناء قيم تساعد على إيجاد البديل. إلا أن هناك واقعاً تاريخياً يشير إلى أن الدولة - الوطن (الملة)، الديمقراطية التمثيلية، حق الاقتراع العام، والفلسفة السياسية المعتمدة والمرتبطة من قبل الدولة، كلها تعاني من الإرهاق تماماً مثلما كانت حال الأنظمة الدينية قبل الثورات الحديثة.

ومن هنا، يتبين لنا أنه بإمكان الفرد في هذه الأوضاع والأحوال أن يتفهم أسباب ندرة المؤلفات التي تعالج المسائل الهامة كما انحدرت من الأحاديث النبوية وبياناتها المختلفة التي جمعت بكل تقوى وورع وتمت روايتها لمختلف الجماعات تحت اسم الأعراف والسنن الحية. وهكذا، فقد بقيت محرومة من الهدف أو المخاطب العام القادر على تفهمها والإسهام في خدمتها عن طريق المباحثات والمناقشات المثمرة. دعونا ننظر إلى الحملات الانتخابية في المجتمعات الديمقراطية. فإن مسألة الإنتاج والإدارة ووظائف المعاني ومؤثراتها لا تجد سبيلاً لتصبح جزءاً من البرنامج. ليس صحيحاً أو عدلاً أن نقول بأن الناخب العادي لا يستطيع فهم أي شيء منها، فالحقيقة التربوية الاجتماعية المبهرة للنظر والأكثر إثارة للخوف تبرز في كون الأكثرية الساحقة المتمثلة بـ«نواب» الشعب أنفسهم لا تهتم بالمرّة في المشاركة في مناقشات كهذه. أما بالنسبة إلى المجتمعات التي تدعي أنها تنتسب إلى «الإسلام»، أمثال الباحثين، والمفكرين، والكتبة، والفنانين، الذين تخطر لهم فكرة انتهاك العرف الأرثوذكسي الحي ولو قليلاً، يجدون أنفسهم بكل بساطة محرومين من الدلو بدلوهم في مضمار التأويل والتدقيق في المسائل الدينية. وإنني على علم بعدد وافر من المفكرين والزملاء الذي يساهمون في الحفاظ على محظورات كهذه.

ومع الأخذ بعين الاعتبار، كل ما سبق وقيل حتى الآن، بإمكاننا أن نلاحظ أن الفترة النبوية لا تجد مهرباً من أعباء التاريخ، فهي تمثل عصر البزوغ ومرحلة البناء الاجتماعي - السياسي واللغوي لنظام المعتقدات وغير المعتقدات التي لم تثبت بعد في القوانين المتعلقة بالعبادات والأخلاقيات وكذلك الأمور القضائية التي سيكون لها دور في المرحلة اللاحقة من الفترة الامبراطورية عندما تضع أجهزة الدولة الشؤون الدينية تحت أجنحتها. ففي المرحلة القرآنية الأولى، كانت العلاقات بين الأشخاص الذين سمعوا الدعوة والله، يعبر عنها عن طريق البيئة

والسياق العام للثقافة الشفهية، خارج تدخل المعنيين بالشؤون الدينية (الإكليروس) والذين مارسوا صلاحياتهم في التفسير إما لصالح الدولة أو لغير صالحها. بالإضافة إلى ذلك، فإن ما أصبح في ما بعد المصحف أو «النص الرسمي المغلق» ومجموعات الحديث الرسمية (الأرثوذكسية) والتي أصبحت جزءاً من «النص الرسمي المغلق»، تواجدت وأدت مهماتها إبان هذه المرحلة فقط كمقولات شفهية مفتوحة ومعرضة لتساؤل وردود المشاركين المباشرة. وإنني أؤكد على هذه المعطيات التاريخية التي يطرحها جانباً بكل سرعة الخطاب المعياري وذلك عن طريق تسليط الضوء على الفترة النبوية الممهدة لعصر التدشين وعلى عمليات التقديس والشرح الأسطوري المحدثة خلال الفترة الامبراطورية.

إنني أسمى هذه الحقبة من التاريخ الفترة الامبراطورية لأنها تعتبر مرحلة التشكيل والامتداد السريع لدولة الخلفاء التي دامت مؤسساتياً من عام ٦٦١ حتى ١٢٥٨م، وذلك بالرغم من التقلبات التي شهدتها ورافقتها كتدخل البويهيين مثلاً (في العام ٩٣٢ م) ومن ثم السلاجقة (١٠٤٠م). وتتصف دولة الخلفاء بالاعتناء وبناء الشرعية السياسية - الدينية التي لاقت القبول عند أهل السنة، لكنها رُفضت من قبل الخوارج والفرق الشيعية المختلفة. ولقد انصب اهتمام كامل عملية التاريخ الإسلامية - بالرجوع إلى تحقيقات المستشرقين منذ القرن التاسع عشر الميلادي - على هذه الحقائق السياسية والعقائدية بدون أن تكلف نفسها الاهتمام والتأمل بالمسائل الناشئة عن الانتقال من الفترة النبوية إلى الفترة الامبراطورية؛ ومرحلة البناء الأسطوري للفترة السابقة من جهة، والديالكتيكية المستمرة بين أمور المعاني الخطيرة وشهوات الحكم والسلطة الغائضة في بحر المجادلات والمباحثات الثيولوجية (علم الكلام) السياسية والمجابهات بين الطامحين إلى السلطة في جميع الأصقاع التي كانت تحت إدارة دولة الخلفاء من جهة أخرى. ولا أود إهمال أو التقليل من شأن مساهمات مؤرخي العهد الحديث في قيامهم بالتحقيقات النقدية للنصوص

القديمة، خاصة أن المستشرقين أكثر انفتاحية على الاستقصاءات في مسائل العلوم الاجتماعية. لكن الحقيقة تبقى، وتشير إلى أن تعصب العقلنة يثابر على الهيمنة على الاعتبار المرتبطة بدور التخيل بالنسبة إلى بناء الشرعيات، ولتشكيل وبسط الأرثوذكسيات (العقائد الأصولية) وتصورات الحقيقة الدينية، والاستراتيجيات الاستطردادية للفكر الإسلامي لإضفاء الغطاء عن طريق الحجاب الإلهي المقدس، على المعايير والمسلمات الأخلاقية، الحقوقية، السياسية والاقتصادية التي تأتي بالفرج لجميع فعاليات وكفاحات العاملين الاجتماعية الدنيوية.

وهكذا، فقد تمكنت الكتابات التاريخية الماضية والحاضرة المدعومة بأدبيات العلم السياسي، من فرض تصور لإسلام قاس وغير قابل للتغيير وذو صورة تتصف بقدسية مصطنعة، أي إسلام فرضي لا يهتم بالعوامل المحلية، التاريخية، الاجتماعية، النفسانية، اللغوية، والأساطيرية؛ إسلام يعين مقاماً شرعياً ذا جوهر رباني لجميع أفكار ومبادرات وإنجازات المرء في المجتمع. ونادراً ما يجد الإنسان في معظم الكتابات النقدية - الانتقادية بمعنى العلوم الاجتماعية - حول هذا الإسلام، بخطه العريض، المفاهيم المتعلقة بإشراف الدولة على أمور الدين، القدسية، الماورائية المتعالية، الاعتقاد الروحي، علم الوجود والكائنات والأساطير المتعلقة بالدين. كل هذه الأمور حتمت في الوقت الحاضر على المحلل أن يأخذ على عاتقه الإجراء العكسي لإزالة القدسية وغيرها من الأمور، وبعبارة أخرى كشف الحجاب، زعزعة البناء، الإخلال بفرضيات علم التأريخ، والكشف الكامل عن الواقع الحقيقي الذي بني بواسطة ومن أجل التخيل الاجتماعي، تحت أو وراء ستار الظاهر الانتقادي والتعقلي، كأصول الدين وأصول الفقه، وهو نقد الحديث (مجموعات الحديث المسندة، بما فيها أسباب النزول) وبشكل عام، الأخبار، تاريخ وتفسير القرآن، استنباط الأحكام، ووضع صورة تاريخية لسيّر النبي، علي والأئمة وغيرهم. هذا هو التأريخ التام للفكر الإسلامي وللفترة

الامبراطورية حيث أنجز في وقت واحد مهمات تكوين الفكرة والتعرف بالنواحي المثالية والأسطورة لهذه الأفكار. وهو تاريخ تجب إعادة كتابته لسببين رئيسيين: أولاً، من أجل التوصل إلى فهم وصفي وتوضيحي أفضل لحقل ما زال مشمولاً بطريقة غير وافية، في مهمات التحليل النظري المفوضة للعلوم الاجتماعية. أما السبب الثاني فيتعلق بالاستجابة للحاجات الفكرية والثقافية الحيوية للجماعات التي تعتمد حالياً على تصورات باطلة ومعتقدات واهية تبلغ وتنشر بواسطة إسلام شعائري تسيطر عليه الدولة المستغلة بشكل خطير في هذه البيئات الجديدة، بيئات الممارسات الشعبية الشائعة وتفكك القوانين الشعبية بالإضافة إلى المدنية والثقافية.

ولا يؤمن الإسلام المعاصر لا الإمكانيات التربوية والثقافية ولا الحريات السياسية والاجتماعية التي تُعتبر جزءاً حتمياً للمعالجة الناجحة لصرح الإسلام الرسمي المتعدد والموروث من الفترة الامبراطورية؛ وأيضاً لمعالجة التمزقات التاريخية المواكبة لسننها المنهكة والأجواء السياسية والجيوية - تاريخية (عالم البحر الأبيض المتوسط وأوروبا الحديثة) ولتحديات العلم والتكنولوجيا التي تزداد نفوذاً في تقرير مصير المجتمع البشري، وكذلك الاقتصاد المرتبط بالثورة الإعلامية للتكنولوجيا. فالفترة التاريخية الطويلة التي تمتد من القرن الثالث عشر الميلادي إلى القرن الثامن عشر، توصف من قبل المؤرخين بأنها عصر الانحطاط، والسبات، وترجع المجتمعات المختلفة في تطورها، بعكس المجتمعات الأوروبية التي بدأت منذ القرن الثالث عشر مسيرة لا تقاوم وخالية من المعوقات؛ مسيرة متجهة نحو الحداثة ومستمرة في تطورها باسم العولمة.

إذا ما عدنا إلى الديالكتيكية المحلية والعالمية، فعند ذلك يتمكن أحدنا من التحدث عن المنحى الانتقامي للديالكتيكية المحلية ضد العالمية وذلك إثر الوهن التدريجي لدولة الخلفاء وبالتالي زوالها. ومما لا شك فيه، أن على المرء أن يأخذ بعين الاعتبار ما يسمى الامبراطورية العثمانية. وفي إطار

التحليل الذي اخترته - أي دياكتيكية المحلي والعالمي وأخطار المراهنة على المعاني وقوة الإرادات في عالم البحر المتوسط بما فيه القسم الأوروبي الأكثر ديناميكية في الحقبة التاريخية الواقعة بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر الميلاديين - يمكن للمرء أن يتحدث عن التقلص الذي اعتري آفاق فكر وثقافة الإسلام المثقف علمياً، وكذلك رسومه وشعائره واستغراقه في قوانين محلية الرمزية منها والعرفية وبوجه الخصوص، انتشار الأخويات الدينية لتعوض عن التقصيرات المحلية في مختلف المراكز السياسية التي كانت إما بعيدة جداً أو مصابة بالوهن الشديد مما شل قدرتها على ممارسة التحكم بالجماعات الإثنية (القومية) والثقافية والمناطق المختلفة. فإن سلب المعاني والجهود الفكري، وتفاهة الإبداع الأدبي والابتكار العملي، وغياب التعددية العقائدية والتوجه الإنساني (أدب القرن العاشر الفلسفي)، كانت كلها متعلقة بالوقائع والحقائق التي سادت الفترة العثمانية. فقد فرضت تلك الفترة مذهباً فقهياً رسمياً واحداً (أي الفقه الحنفي) ليعم سائر مناطق الامبراطورية، بالإضافة إلى الحذف الكلي للفلسفة وظاهرة انتشار طبقة روحانية مدرسية تابعة، دأبت على صقل بعض الكتيبات الكلاسيكية القديمة التي اختارتها لتخدم منظورها الأرثوذكسي الرسمي وأيضاً غياب وفقدان المناظرات العقائدية بين العلماء المنتمين إلى مذاهب مختلفة، وعدم الاهتمام بمجريات الفكر المثمر وكذلك الكتب الهامة ومؤلفي العصر الكلاسيكي.

من ناحية أخرى، نجد أن الدولة العثمانية ثابرت على دعمها وتفضيلها لبعض الأعمال والمؤسسات - كالفن المعماري والجيش - التي كانت مرتبطة بشكل مباشر بالامبراطورية. كذلك ثابرت الدولة على إظهار وإشاعة قواها والمحافظة على شرعيتها. ومع ذلك، فإنه بإمكان المرء ملاحظة المقاومة التي أبدتها هؤلاء العلماء الذين رفضوا منح السلاطين لقب الخليفة الذي كانوا يطمحون إليه. فهل بإمكان أحدها أن يتحدث عن نهضة كما أعرب عنها «العرب» - أي المقاطعات الخاضعة آنذاك للسلطنة العثمانية والتي كانت اللغة

العربية اللغة المتداولة فيها - هؤلاء العرب الذين قاسوا من السيطرة التأهيلية في ما بعد، خصوصاً في الجزائر، ومع ذلك استفادوا بالإطراء على الأتراك كـ «حماة للإسلام» ضد المخططات الاستعمارية التي كانت تحيكها أوروبا المسيحية؟ وقد أدى هذا الأمر إلى خلق مشكل عظيم للمعرفة التاريخية.

في الواقع، نحن بعيدون عن التعريف العيني الواقعي لدور ومكانة الحقبة العثمانية بالنسبة إلى المنظور الأوسع للتاريخ العالمي للشعوب، والثقافات، والأديان، والهيمنات في مناطق البحر الأبيض المتوسط. هذا التعريف العيني يعني تخلي الشعوب الأوروبية والدولة الملية عن أسلوب في التاريخ يتصف بالأنانية والتعبير من جانب واحد عن المجريات التاريخية، وهو أسلوب يشير إلى أن العرب المسلمين عامة والأتراك خاصة يشكلون قوى سلبية تعارض توسعهم. وبطريقة مشابهة، فإن على الشعوب المستعمرة والدول الحزبية التي استلمت زمام الأمر بعد الاستقلال أن تتوقف عن كتابة تاريخهم معتمدة على مقولات أخلاقية، دفاعية ومتشددة، تفسر وتبين ركودهم التاريخي بالنسبة إلى أوروبا الحديثة ومشكلاتهم الحالية كنتيجة لهيمنة الاستعمار الوحشية، وبذلك تتخلى عن الحاجة إلى دراسة وفحص ميكانيكيات بنيوية أكثر قدماً.

نود هنا أن نقول إن عصر نهضة كانت بدايته في مقتبل القرن التاسع عشر إلى حد أنه كانت هناك بوادر تجدد في الحقل الفكري وانفتاح الفعاليات الثقافية وتحسن الترقى المادي للحضارة بسبب صيغة وحالة المعارف التي كانت حتى ذلك التاريخ مهملة في الأجواء الإسلامية. وأدى عامل حب الاستطلاع في الفترة الكلاسيكية (أي الحقبة الامبراطورية) إلى الترحيب لأول مرة بمناهج فقه اللغة (الفيلولوجيا) وإطار التحقيق التاريخي. واللافت للنظر هو ظهور التحقيقات النقدية من الكتب القديمة على طراز الكتب الإغريقية - اللاتينية بالنسبة إلى عصر النهضة الأوروبية. وأصبحت

المؤسسات السياسية والحقوقية - القضائية معرضة للتدقيق ولكن ليس إلى حد إطلاق العنان لتيار التجديد الانتقادي لمنهجية ومعرفية مؤسسات الفكر الإسلامي. وإن ألبرت حوراني محق في تسميته لهذه الفترة بأنها تمثل عصر التحرر.^(١٠) أما بالنسبة إلى منظور الخطاب الإسلامي الحالي والعودة إلى المحلية المقنعة بحجة العالمية، فالمنحى الفكري للنهضة وحتى الفكر السلفي كانا مشحونين أكثر بروح الأمل، وأكثر انفتاحاً على الحداثة الفكرية، السياسية والحقوقية - القضائية من ثورة ناصر (عبد الناصر) العربية الاشتراكية التي كانت مناصرة أكثر مما ينبغي للشيوعية ولكن دون النقيدين الماركسيين، أو الثورة الإسلامية الحالية في إيران التي تهيمن عليها الهيئات الإكليريكية بشكل فائض وتبدو وكأنها أقرب إلى دين شعبي منها إلى روحانية تتطلب العقلانية.

يرفض الكثيرون هذا العرض أو الموضوع لأنه يظهر وكأنه يهمل الهيمنة أو تسلط الاستعماري الذي أرقق حتى عام ١٩٤٥ كل المجتمعات التي كانت على صلة بالإسلام. هذه الناحية أو النقطة مهمة لأنها تسمح لنا بأخذ مقاس مسؤولية المفكرين «العضويين» الذين من أجل الاستفادة من امتيازات التسمية الجديدة (Nomenklatura) دعموا وساندوا أيديولوجيات كانت غرابتها بالنسبة إلى الأعراف الإسلامية - والمعتبرة منسوخة ومهملة وسياسياً غير مناسبة - كغرابتها بالنسبة إلى القوانين العرفية والثقافية للمجتمعات الريفية والبدوية. فقد كانت البروليتاريا (طبقة العمال والكادحين) القوة الدافعة الوحيدة لثورة يشجبها أحدنا في هذه الأيام لمجرد ما رافقها من أعمال وحشية وبدون إحالتها إلى محور الشر المطلق، أي الاستعمار والامبريالية. أما التقسيم السياسي - المانوي، فهو أمر يثار أيضاً في هذه الأيام بتوجه معاد للراдикаلية العقلانية، ويتم هذا على أيدي مجاهدي الثورة الإسلامية.

(١٠) ألبرت حوراني، الفكر العربي في العصر المتحور، ١٧٩٨-١٩٣٩ (أكسفورد ١٩٦٢).

ويرجع هذا التوجه إلى القواعد الاجتماعية للأيدولوجيا الاشتراكية - الشيوعية المتزامنة مع الفترة الواقعة بين ١٩٥٠ و ١٩٧٠، ومنذ ذلك الوقت وعلى إثر الانفجارات السكانية ازداد بشكل ملحوظ اتساع قواعدها الاجتماعية، بينما أدى اقتلاع جذور الجماعات الريفية والبدوية إلى اتساع المدن التي نشأت في بدايات القرن العشرين أو حتى خلال القرن التاسع عشر، وافتتحت المجالات لظهور طبقات مدنية محدودة أكثر. ويرجع هذا التطور السريع للقوة الشعبية الاجتماعية إلى ترافق هذه العوامل وتلاقيها والتي إليها تتوجب إضافة نظام التعليم والتربية الذي أنشأته وفرضته الدولة الحزبية.

كان الفصل بين علوم المهندس وعلوم الإنسان والمجتمع أكثر راديكالية، وحتى أنه كان أكثر ضرراً من نموذج أنظمة الغرب. فإذا كان المهندسون المدربون في كليات العلوم الجديدة يضعون بسهولة أنفسهم تحت تصرف الحركات الإسلامية فسبب ذلك التوجه يعود إلى أنهم محرومون حتى أكثر من زملائهم في كليات الحقوق والعلوم الاجتماعية، من وسائل الفكر التي لا غنى عنها للحصول على أو إنتاج الاستدلال العقلي للمؤرخ العالم الاجتماعي، اللغوي، العالم النفساني، والأنثروبولوجي (العالم بعلم الإنسان). وتناقش وتفسر هذه الميادين الواقعية، عن طريق مقولات وفئات المعتقدات وغير المعتقدات التي يعملها الدين، وبتجديد الاكتساب الأيدولوجي المتأثر بالمناظرات والأبحاث العلمية، التي هي بدورها منظمة ومخططة بواسطة الطابع الرسمي للبناء القومي (فوزراء التربية يصوغون مع زملائهم في وزارات الداخلية، «الوعي الوطني أو القومي»، الأوامر الدينية والإعلامية ملتزمين بخط تعينه الدولة الحزبية).

وهكذا، يجد الماكيون (المقاتلون في حركة المقاومة) الشعبيون والعقائديون أنفسهم موزعين في طبقات قطاعات المجتمع جميعها؛ إلا أنهم يركزون على الأماكن الرئيسية في المدينة حيث يعمدون إلى إظهار أعلى قدر من إمكاناتهم السياسية وسبل استخدامهم لوسائل الضغط الاجتماعي. وكون

بعض الأنظمة تحرز نجاحاً أفضل من الأنظمة الأخرى في ضبط وتحويل مسار قوى المعارضة والتغيير هو أمر لا مفر من الاعتراف به، إلا أن الواقع يبقى أن الشعبية هي عبارة عن ظاهرة بنيوية واجتماعية ولدت خلال مجريات أعوام ١٩٦٠-١٩٨٠ في جميع مجتمعات العالم الثالث السابق. هذا الواقع أو بالأحرى هذه الحقيقة تكيف خطاب الدول الديماغوجي، وتعتمد على المعالجة البارة للقيم الدينية، وتقلل فرص انتشار وجوه الفكر الانتقادية والبعيدة عن الشعور بالغربة.

لقد أشرت إلى الفواصل العلمية، والمواقف النفسانية وكذلك أهداف المعاني والقدرة التي تفصل الإسلام المعاصر عن الإسلام التاريخي والتي يحاول المؤرخ الناقذ أن يعيد بناءها. إن أهم درس لهذه الرحلة القصيرة الأمد تتعلق ليس بالإسلام والمؤمنين به فحسب، بل تعالج أيضاً مقام المعنى والعوامل التي تشكل المعنى في المجتمع الإنساني. ومع ذلك بإمكان المرء أن يتبين فرقاً مهماً بين وضع الإسلام كنموذج للفعل التاريخي ودعاة الإسلام في هذه الأيام من جهة، والحدائث بمنتجيتها ومستعملاتها من جهة أخرى. ففي الحالة الأولى، ومنذ القرن الثالث عشر الميلادي على الأقل، سمحت أجيال العاملين الاجتماعيين بتراكم قدر عظيم من اللامفكر فيه. وهكذا، فقد أحدثوا الغير وارد واللامتصور من المواضيع التي أصبحت مرهقة أكثر فأكثر مما صعب أمر معالجتها في هذه الأيام. أما في الحالة الثانية، فإن الشخص يجد نفسه يقوم بقفزات خطيرة وراء القيم، والقضايا الهامة، والآثار والأعمال، الإرشادات والرموز التي لا يأخذ الشخص على عاتقه الفرصة لتقييمها ودمجها في نماذج الحكم المتوالية التي سادت فقط بفضل الممارك السياسية.

ومنذ ذلك الوقت، أصبحت هذه النماذج متلبسة بالطرائق الفلسفي والاستبداد السياسي. وتتمادى هذه النماذج إلى حد أنها تفضل الاستهلاك لما يسميه حديثاً بيرر بورديو «الفكر المطروح جانباً». هل يا ترى يخصص أحد

ما الوقت لإعادة التفكير به وبالتالي إعادة دمجه بخارطة ثقافات العالم التي تعتبر أنها أكمل وأوضح وأخصب؟ بعبارة أخرى، ساهمت الحداثة ذاتها بتوليد اللامفكر فيه وغير الوارد، وذلك بوضعها مهمة البحث عن المعنى في خدمة الإرادة في السلطة والقوة، بينما كان من المفترض بها أن تكون حذرة في عدم ربط المصير الإنساني بآثار المعاني القصيرة الأمد. لقد تحدثت جوليا كريستيفا عن «التكوين الهدّام للمعنى» في الوقت الذي كان فيه السمبوتكس (علوم متعلقة بالعلامات والأعراض) يعمل على رعاية ودعم الطموح في تقديم استراتيجيات الإدراكية المعتبرة أكثر فعالية في التعلم الأفضل لمقتضيات إنتاج المعاني واستهلاكها.

إزاء كل ما قدمنا، أجد من الضروري أن أشرح بالتفصيل إضافة إلى ما سبق ذكره، المفهوم الذي يعينني على تجنب دعم الفكرة التي سبق وكانت شائعة جداً والقائلة بأن الإسلام كيان جوهرى قائم، يولد نفسه تلقائياً عن طريق النصوص التي كانت أساساً له، كما أنه يفرض صبغته على المجتمعات والثقافات التي قبلت به. فالإسلام المعاصر مثل الإسلام الكلاسيكي والإسلام الناشئ عن القرآن وأعمال النبي محمد، كلها تشكل المحاصيل المتحولة والمتغيرة للعاملين الاجتماعيين، وهي متفاوتة، كما أنها في تعرضها للمقتضيات والظروف التاريخية المعقدة بمرور الزمان وتغير المكان، تجعلنا نفضل أن نتحدث عن إسلام فرضي (أقنومي) منبث من النصوص والمعتقدات، بدلاً من أن يكون مصاغاً بقلب عقائدي وأيديولوجي بفعل قوى وعوامل واقعية وملموسة. حالياً، يطلق على هذه القوى اصطلاح الشعبية، فاقتراع جذور الجماعات الريفية والبدوية وتفكك المحيط الحضري والثقافي المركنتيلي (التجاري) - بمعنى أو بمفهوم المكتب الثقافي المكتوب -^(١١) تحت

(١١) أستحضر هنا مجالاً أنثروبولوجياً بين الثقافة التعليمية المكتوبة والثقافة المكتسبة شفهاً المشار إليها بتسمية «شعبية»، فالأولى مرتبطة بكل الشكليات النابعة من مظهر الكتابة، والثانية تنطبق خاصة على تجزؤات مجتمعية تعيش في حالة من التوتر مع السلطات =

الضغوطات المشتركة للديموغرافيا (الدراسة الإحصائية للسكان)، تدفق العاطلين عن العمل من بين الجماعات الريفية، انهدام الرموز والقواعد الثقافية وأنظمة التضامن والعصبية التقليدية، حيث إن اهتمام الدولة الحزبية - الوطنية منصب على احتكار العنف المشروع بدلاً من بناء الشرعيات الحديثة، وكذلك التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بين جزئيات الحداثة العليا، وإبقاء الطبقات الوسطى في وضع لا يسمح لها بتحقيق مطامحها الأكثر شرعية واستحقاقاً، بحيث تبقى جماهير الناس محكوماً عليها بمقاساة الشعور بالمجهول والخيبة، والإقصاء والعطالة عن العمل، وهي أعراض تشير كلها إلى الحالات والأوضاع المكونة لتخيل التمرد (أي مجابهة قوى الطغيان).

أتحدث عن التمرد بدلاً من الثورة، لأنني أفضل الاحتفاظ بالمفهوم الأخير للهبات الشعبية المدعومة التي تكتسب شرعيتها بواسطة أيديولوجيا مبشرة بتحرير مرتقب ودائم. هذه كانت حالة الخطاب القرآني الذي رافق أعمال النبي محمد التنظيمية والواقعية، بينما تركت آفاق المعاني مفتوحة بحيث تعطي الفرصة لأجيال المستقبل خاصة تلك الأجيال التي أنتجت الإسلام الكلاسيكي بقيادة الخلفاء العباسيين العظام - لتبني الشخصية المثالية والقدسية للنبي المستغرق في التأمل والوحي (التنزيل) المؤسس كمرجع ضروري ولا غنى عنه لأعمال المؤمنين وسلوكهم. وليس للمقال القرآني المرتبة المعرفية نفسها ولا الاستراتيجيات الاستدلالية (الاستطرادية). كذلك لا يجب الخلط بين المقال النبوي وأحاديث النبي المجموعة في الكتلة النصية للحديث الوافر والمغلقة رسمياً، حيث إن الحديث بالنسبة إلى الاعتقاد الأرثوذكسي لا يمكن مطابقته مع المقال القرآني الموصوف بالقدسية

= المركزية. والبيولوجرافيا المتعلقة بهذا الموضوع واسعة وغزيرة، وأفضل مقدمة تبقى ما ألفه :

J. Goody, *The Interface Between the Oral and the Written* (Cambridge, 1987);

See the application which I make of it 'Transgressor, déplacer, dépasser',

Arabica, 43 (1996), pp. 28-70.

السمائية . فالمقال النبوي هو المقال الذي يحفظ عن ظهر قلب ، ويدرك عن طريق الحواس ، ويتأمل ويفسر/ يشرح ويعطي الأفضلية في بساط المعاني الواسع عن طريق التقديس ، الاستحالة والتجلي ، الميثولوجيا (الشرح الأسطوري) ، التنزيه والتسامي ، العلموية الوجودية للتفسير الجماعي للأمة على مدى العصور . فهو حصيلة التخيل الجماعي لمختلف الجماعات . بالمقابل ، فهو يغذي ويشعل هذا التخيل نفسه الذي يسميه المؤمنون بالإيمان وبواسطة النطق به بوضوح ، بحيث يمكن لكل مؤمن أن يحرر نفسه من فرديته العادية ومن المكان والزمان الناسوتيين ، وبذلك يجعل من نفسه وكأنه معاصر للنبي وشاهد لنزول كلام الله . وتتغير مظاهر الأسلاف الأتقياء كالنبي ليصبحوا نماذج الإيمان الصحيح ورواة بالقول والعمل لكل التعاليم التي تملأ السنن والأعراف الحية صوراً وتغني فعالية المقالة النبوية .

والأخير هو عبارة عن الفضاء أو الساحة المتجانسة للإفصاح عن المعنى غير الملموس والذي هو بحكم الضرورة حقيقي وينطبق على كل زمان ومكان ، لكنه في الوقت نفسه مستقل عن الزمان والمكان . ويجمع المقال النبوي الاستشهادات بالآيات القرآنية ، الحديث ، شرح أحوال وأعمال الأنبياء الآخرين المعترف بهم ، والأولياء الذين أصبحوا بشفاعة النبي في جوار الله ، وكذلك الأئمة المؤسسين للمدارس المذهبية المعترف بأرثوذكسيتها . أما من ناحية أخرى ، فهو يستثني كل المقولات الإنسانية التي لا تتفرع بشكل مصداقي وموثوق به من المنبع الأساسي للمقال . إن تكرار هذا المقال في المحيط الاجتماعي - الثقافي الأكثر تفاوتاً وفي مختلف الأوضاع التاريخية ، تفسره بنيته التي تحمل الطابع الأسطوري ، والطبيعة النموذجية وقدرتها على التشفع والتزكية وإعانة المؤمن للتوصل إلى الارتفاع الروحي . وينطبق هذا التعريف بلا ريب على سنن الأديان الموحدة كلها التي تربط كل محصولاتها الاستدلالية وسلوكياتها الموجهة نحو النجاة بالمتون الأساسية المقدسة (التوراة ، الأنجيل

والقرآن^(١٢) وبامتدادها وتوسعها في الأعراف الحية عن طريق ميكانيكيات الدمج والاختيار والرفض المركبة.

وأما المقال العلمي الزمني في الثورات الإنكليزية والأميركية والفرنسية في عصر حركة التنوير، فهو وإن كان يخالف تماماً مسلمات المقال النبوي وبياناته الدينية، إلا أنه يحافظ على عدد من سمات الأخير المشتركة، وهو يعرض نفسه أيضاً كمؤسس للنهضة الجديدة والقواعد الوجودية ويرفع شعار مبدأ الأمل لجميع بني البشر، ونماذج الحكم وتعريفه التي تسدي بالمعلومات وطرق التحكم بمحصولات الوجود الإنساني. وفي الوقت نفسه يفصل الأخلاقيات القوانين والمسائل المتعلقة بالقيم الروحية من الإشارات الصريحة لإله حي يتجلى للإنسان في التاريخ؛ كما يمنح ويترك مهمة تعريف وتقييم كل الشرعيات إلى عقل مستقل وحاكم ومسؤول. أما الانقطاع عن الرؤية الميتافيزيقية للثيولوجيات الروحية فهو لذلك غير تام؛ فهناك بديل للسلطة الدنيوية الروحية المتعلق بسلطة القانون الإلهي. وإنني بهذا المفهوم أتحدث عن المقال الدنيوي العلمي، فالتنافس بين المقالين ما زال قائماً حتى يومنا هذا. وعلى الرغم من أن مدة حياة الثاني وحالات تطبيقه عملياً أقصر وأقل من الأول، إلا أنه على المرء أن يقر بأن خصاصة ووعد الاثنين بالتحريم لم تستنفد بعد. إن مصير ثورة أكتوبر البلشفية عام ١٩١٧ الذي يحتفظ به التاريخ، يؤكد عكساً صحة التحليل التطبيقي (المقارن) الذي أبرزته هنا بإيجاز، بقصد تقييم أفضل لوضع ما يسمى حالياً - إثر استلام الخميني لمقاليد السلطة - بالثورة الإسلامية. إنه خارج إمكانات الفرد التحدث عن الإسلام المعاصر من دون التفكير ملياً بأهمية مجالات وحدود هذه الحدث العظيم.^(١٣)

(١٢) أنا لا أهمل أديان آسيا العظيمة؛ لكن بسبب عدم تمكني من هذا الموضوع، بشكل كاف، ليس باستطاعتي التبحر ووصف الوضع اللغوي لمقالاتهم التأسيسية.

(١٣) لقد سبق وقام صديقي داريوش شايعان بالتفكير ملياً في المسألة العامة المتعلقة بالثورة =

قبل تأمل دلالات الثورة الإسلامية يتوجب علينا أن نصر ونركز على التشعبات الأيديولوجية للمقالين اللذين عرضتهما مباشرة كنظامين للتدوين (الرموز القانونية)، وفي الوقت نفسه غير مستمرين، ومتنافسين ومعقدين. فالانتقال من المقال النبوي إلى أنظمة تدوين القوانين الثيولوجية (علم الكلام) والقضائية والسياسية يقارن بانتقال المقال الثوري لعصر التنوير إلى أنظمة التدوين الفلسفية والقضائية والمؤسسية التي لا تزال تعمل في مجتمعات الغرب الديموقراطية. ويتحدث المؤمنون عن التقليل من شأن ومنزلة الوحي الإلهي البائن في الاستعمالات المنحرفة التي يقوم بها الأشخاص في الاجتماعات، فالمواطنون اللايك يتحدثون عن الأزمات، والفساد، وخيانة مبادئ ثورة ١٧٨٩ م (أي الثورة الفرنسية). فالواقع أن امبراطوريات بيزنطية والغرب المسيحية، والامبراطوريات الإسلامية في زمن الخلافة وبعد ذلك السلطنة العثمانية، طورت واستحدثت أنظمة روحية ظالمة أزلت رؤى وإنجازات لأعمال المقال النبوي الإصلاحية والتحريرية. وهناك تقدم ونقل جديدة لنظام تدوين القوانين المرافق للعقلنة التنويرية (دور العقل في عصر التنوير) لأن هذه النقلة أو العزيمة الجديدة حررت الميدان العقلاني من المعرفة الباطلة، وأيضاً من الأنظمة السياسية - الحقوقية المستبدة التي تراكمت بفعل المؤسسات الإكليريكية (الروحية) لجميع الأديان. ولكن هذه العقلنة التحررية استنفدت بدورها شرعة الصفة البارزة للعبقرية الروحية، بعد أن أصبحت تتصف بالغلبة والهيمنة والدوغمائية، ولا سيما في فرنسا حيث الكفاح ضد الإكليريكية الروحية، الذي كان ضرورياً ومثمراً ولكنه في الوقت نفسه كان عنيفاً وراديكالياً، إلا أنه أحدث وولد ديناً علمانياً يكشف عن دوغمائيته (الجسمية) وعدم قدرته على إدارة وتأمين تعددية ثقافية بعد قرنين من التجارب الغنية والقوية.

إن الإسلام الحالي مشغول في إثبات محدوديات الخطاب الثوري العقلانية والثقافية التي بدأتها وغزتها روح عصر التنوير (أوفكلارنج). لا أود القول بأن الفكر الإسلامي المعاصر يطلق تحديات عقلانية تبقى حتى الآن مجهولة تجاه الفكر التنويري (الأنوار الأوروبي)، فقد سبق وقام نظيره المسيحي بمختلف أنواع المقاومة ودرجاتها، وبكل حالات الرفض والادعاءات التي بإمكانها أن تنبعث عن دين الكتاب قبل بزوغ الحداثة في أوروبا. على كل حال، تنقص الفكر الإسلامي المعاصر الاستعدادية لمواجهة الحداثة، وللعب دوره كشريك دياكتيكي مثمر في المناظرات الجارية والمستمرة في سبيل تبيان وظائف هذا الدين ومهماته في سياق العولمة. فإن تحدي الإسلام المعاصر لمجتمعات الغرب يكمن بشكل خاص في حضوره السميولوجي (متعلق بالأعراض والعلامات)، والسوسيولوجي الذي يظهر بشكل كاف، مما يؤدي إلى ردود فعل الخوف والرفض (الإنكار) من جانب شعوب وجماعات تُعتبر مثقفة عن طريق عصر التنوير. إن الواقع والحقيقة يشهدان أن إعلان حقوق الرجل والمواطن في فرنسا لم يتبعه حق النساء في الانتخاب حتى عام ١٩٤٥!

هل يمكن القول بأن الثورة الإسلامية، التي تساند الجزاءات والادعاءات السياسية للجهاد ضد أو مقابل العالم الكبير، عالم التجارة العالمية، عالم الإنترنت والماكنتوش... وهلم جراً، جاءت بعناصر جديدة لتغذي دراسة الأنواع التي سبق شرحها بإيجاز من قبل النمط الثالث. إن غياب أي تحد عقلاني من جانب الفكر الإسلامي، سيؤدي بالنتيجة إلى وجود وظهور تحد تاريخي ذي امتداد نموذجي يتضمن مقادير خطيرة للمعنى ليس فقط بالنسبة إلى فكر عصر التنوير، بل بشكل حاسم أيضاً إلى بزوغ عقل جديد.

تعود هذه المسألة تحت شكل آخر، أكثر برمجة ولكنها تضرر دائماً قصداً راديكالياً، شاملاً وانتقادياً، كما سبق وذكرت عن الوضع المتعذر إلغاؤه أو تغييره المخلوق لمواجهة الإسلام وأعرافه من قبل الاختبار التاريخي

للسبعينيات من القرن العشرين. هذه المرة، لن يتمكن الإسلام من تحاشي الأمور كما فعل قبلاً محتجاً بالكفاحات التحريرية، حيث سيجد نفسه مواجهاً لثورة فكرية رئيسية ستلقي بثقلها على شروط وإنتاج وانتقال واستهلاك المعنى في المجتمعات البشرية. وفي وصولنا إلى هذه النقطة والمنعطف من رحلتنا التحليلية والانتقادية، يجدر بنا أن نعرض ونقدم المسائل المثارة من قبل موقف الإسلام المعاصر من سنته وتعاليمه.

معالجة العرف في السياق الإسلامي

سأكتفي في هذا الجزء من العرض بمتابعة دراسة طويلة كرستها للعرف في العام ١٩٨٤ ونُشرت في العام ١٩٨٥ تحت عنوان شبيه بالعنوان الذي اعتمدته هنا، وذلك بدمج معطيات العولمة الجديدة، والأخذ بعين الاعتبار الجهاد كعنوان مستمر وملحوظ في التاريخ.^(١٤) بإمكان المرء أن يلاحظ أن الهدف الموضوعي البناء والانتقادي لأفكاره السابقة يفرض نفسه بكونه أكثر صلة بالموضوع وأكثر إلحاحاً في سياق التوترات السياسية والاجتماعية الآتية التي أدت في نهاية المطاف إلى الحرب الأهلية الجزائرية. وحيث إنني وصلت إلى هذه المرحلة أو المنعطف من البحث، أود تقديم بعض المفاتيح بقيامي بتحديد أوضح للمفاهيم التي أصبحت وسائل لا غنى عنها بالنسبة إلى أي مساهمة جدية في مضمار البحث الانتقادي للعقل الإسلامي، الذي ما زلت معنياً بتطويره منذ قرابة الأربعين عاماً.^(١٥) وإني أميز هنا بين إطارين لفعالية هذا العقل الإدراكية، ينطبقان على حقبتين من تاريخ الفكر:

(١٤) محمد أركون، 'L'Islam actuel devant sa tradition' in *Aspects de la foi de l'Islam* (Brussels, 1985); also in M. Arkoun, *Penser l'Islam aujourd'hui* (Algiers, 1993).

(١٥) نشرت في مجلة (دورية) تونسية - الفكر - في عام ١٩٥٧ أول عمل مبرمج عنوانه «مغزى تاريخ شمال أفريقيا». وكان المغرب (مراكش) وتونس آنذ في أوائل عهد استقلالهما، بينما تابع الجزائريون كفاحهم النضالي والمأساوي والذي دام حتى آذار/مارس ١٩٦٢. وكنت آنذ تملكني السداجة حيث كنت معتقداً بحقوق المعرفة الانتقادية المتعلقة بالمواضيع =

إطار المدنية المتوسطة كما شرحه وعرفه س. د. جوتين،^(١٦) وإطار الحداثة (التجدد) كما عرضه تاريخياً وفلسفياً، ف. برودل وج. هابرماس.^(١٧)

ففي الإطار الأول، نجد الفضاء المغلق للعقل يتصف بالمركزية اللاهوتية (الثيو) ومركزية العلوم المنطقية - العقلانية (اللوجو). أما السيادة فيه فهي فتمارس ضمن الحدود التي رسمها وقررها الله. وفي الإطار الثاني، نرى الفضاء المفتوح للحداثة وهو مشروع غير كامل حيث يبقى فيه العقل موصوفاً بمركزية اللوجو، ولكنه يمنح نفسه سيادة حدودها مقررة ومثبتة أو مرفوعة بتصميماتها ليس إلا. ولا يوجد بين الإطارين، الحاجز الزمني (كرونولوجي) ولا الحاجز الإدراكي «الخالى من منفذ للماء». لذلك، فمن المهم جداً أن يكون باستطاعتنا تعيين بعض الوضعيات التي سبق أن توقعها عقل ما قبل

= الحيوية التي تتمسك بها أيديولوجيا الصراع والنضال، وأن تكون مورداً للاحترام وتندمج بالنضال التحرري الذي يستقي مشروعته من وعود الحرية وآمالها المنتشرة بغزارة بين العقلانيين، الفنانين والمبدعين والمفكرين. وشارك جميع أبناء شمال أفريقيا الذين ينتمون إلى جيلي بكل حماسة في هذا الحلم أو النظرة الساذجة. أما الآن فإن مصير الحريات وحقوق الإنسان في جميع المجتمعات المقولبة بالواقع الإسلامي، بحالة لم تعد تسمح بأن يكون هناك أي مجال للمشاريع الساذجة المدفوعة بيوتوبيا معقولة إن لم نقل مقبولة لكن المشروع الحالي والدائم لإعادة القراءة النقدية لكامل تاريخ شمال أفريقيا الماضي المرتبط بالأبعاد الأفريقية والمتوسطة (نسبة إلى البحر الأبيض المتوسط)، لا يسمح لنا إلا بتقرير الأشكال والقوالب الاجتماعية القادرة على دعم هذه المشاريع وإعطائها الأفضلية المرجوة، ولا بتوفر البحث العلمي المشكل على ما ينبغي إتمامه بقصد تنفيذ الإجراءات المتعلقة بمختلف مواقع التحقيق والاكتشاف، والكتابة عن طريق الاستعانة بوسائل الفكر والكفاية العلمية المطلوبة من قبل ما أسميه «العقلنة الناشئة» التي لا تشبه كل النماذج العقلانية التي ورثناها من مختلف نماذج وأنواع السنن والأعراف، بما فيها العقلنة المستمدة من عصر التنوير.

(١٦) انظر:

Solomon D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966).

F. Braudel, *Civilization and Capitalism: 15th to 18th Century* (London, 1981-84); (١٧)

and J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. F. Lawrence (Cambridge, 1987).

الحدائثة، والذي سينشر ويحقق تماماً في ما بعد. وعلى العكس، فإن الوضعيات الخاصة بعقل ما قبل الحدائثة تستمر في مقاومة كل خيبات الأمل التي أثارها وسببها التحليل الانتقادي الحديث. فالواحد منا يشاهد حتى فشل الأخير أمام التقدم السياسي والامتداد الاجتماعي لدين نضالي وظلامي لأنه يتجاهل حتى مشاغل عقل ما قبل الحدائثة الابتدائية والانتقادية.

ومن أجل توضيح هذه النظرات التاريخية السريعة، يجدر بنا هنا أن نتابع تحليل المفاهيم التي غالباً ما كنت أستعملها في مكان آخر، والمتعلقة بمنظور نقد العقل الديني على أساس القدوة الإسلامية. وها أنا أذكر المفاهيم التالية مُورداً كلمات قليلة عن الأول: الواقع القرآني والواقع الإسلامي، مجتمعات أو أهل الكتاب/الكتب؛ مقدس، انتهاك المقدسات، تضحية، الأرثوذكسية (الأصولية) والهرطقة، التأويل، تفسير ونقد المقالات، وجودي، أسطورة، عملية التحويل إلى أسطورة، يؤسطر، يتصوف، تصور/ تكوين الفكرة واستلهاهما، الأدلجة (وضع النظريات العقائدية) والعلاقة الانتقادية.

لقد فهم قرائي الواقع الإسلامي بشكل عام كتعبير عن النظرة الإيمانية وذلك من أجل المحافظة على عقيدة (دوغما) المرجعية الإلهية للقرآن كي لا تبقى هذه العقيدة خارج النقد الحديث. من جهة أخرى، يمكن للمرء أن يركز تفكيره على الواقع الإسلامي الذي هو نتيجة مباشرة لإستراتيجيات الأيديولوجيا للعاملين/الفاعلين الاجتماعيين. ويرشدنا سوء التفاهم العام هذا إلى المزيد من المعلومات حول النظام الإدراكي للقراء الذين ينغلقون في الكونية التاريخية اليقينية، أكثر من تعاطيهم بالوصفيات الإستمولوجية (علم المعارف الحقيقية) التي أنا بصدد تطبيقها في نقد جديد للعقل الديني من خارج قدوة القرآن وامتداداته الثيولوجية. وقد استعمل أخيراً مالك بن نبي اصطلاح «الظاهرة القرآنية» بمنظور دفاعي ضمن نجاحاً كبيراً لكتابه في المحافل الإسلامية في يومنا هذا. لذلك نجد أن عملية التغلب على المفهوم

العملي للقرآن مصيرها الفشل، وذلك بدليل أسباب مغايرة من الجانب الإسلامي وأيضاً من جانب المؤرخين، حماة وإداريي الأرثوذكسية التاريخية اليقينية.

المراد في الوقع القرآني، هو الإظهار التاريخي في زمن معين ومحيط اجتماعي ثقافي دقيق لمقال شفهي رافق لمدة عشرين عاماً التاريخ العيني الملموس لنشاط صاحب فاعلية مجتمعية اسمه محمد بن عبد الله (النبي محمد). يلاحظ المرء هنا أن ما يهدف إليه هذا المفهوم ليس الدفاع أو طرح البعد الديني للمقال جانباً، إنما تسليط الأضواء - ضمن الفترة الزمنية المنهجية الأولى، والمقتضيات اللغوية والثقافية والاجتماعية - على وضوح النطق بالمقال بواسطة متحدث أو محاور، وكيفية استقبال مختلف المخاطبين للمقال الموجه إليهم بكل وضوح. ويتضمن هذا المقال مشروعاً تحقيقياً قائلاً في الوقت نفسه إن للمشروع ميزات لغوية وسيموتيكية، وسوسولوجية نفسانية وأنثروبولوجية. إن هذه الأبعاد كلها متواجدة في وحدات المقال التي حاولت أدبيات التفسير الفقهي الحديث للغة تحديد ماهيتها. أما التوجه إلى فصل هذه الأبعاد عن بعضها البعض بحجة احترام والمحافظة على استقلالية مختلف العلوم كما هي محددة ومعرفة من قبل علماء الجامعة (الأكاديميين)، فيؤدي إلى فرض الخيار الأول ذي طابع الفاعل المخفض، وإجراء مماثل لا يقل خطورة عن إجراءات الثيولوجيين والفقهاء وخطواتهم، حتى إن لم يكن أكثر تمسكاً من أصوليي هذه الأيام المتشددتين، والذين لا يعرفون إلا الإسقاطات التحكيمية للمقال الشفهي لتظهر في متن مكتوب (المصحف المعروف والذي أسميه الكتلة النصية المغلقة رسمياً).

فالقفزة اللغوية والتاريخية من مرحلة المقال الشفهي المغلوط بوضوح أثناء تغيرات وضعية خلال عشرين عاماً، إلى الكتلة النصية المغلقة رسمياً التي لم تؤخذ حتى الآن بعين الاعتبار لا من قبل الأدبيات المتعلقة بالأهداف الفقهية للمقال (أسباب النزول) ولا من قبل دراسة ذات منحى تاريخي

موضوعي وفقهني لغوي معروف والتي (أي الدراسة) تشارك التفسير التقليدي المعروف في قراءة المقال ككتاب ذي صفة تقديسية ومحاط بهالة من الجلال كما يفعل المؤمنون. ولم يسبق لي العثور على مفهوم مهماً كان أساسياً، يشير إلى الكتلة النصية المغلقة رسمياً، وذلك بعد مراجعة أعمال ومؤلفات علماء بارزين وحديثين وأصحاب اختصاص في دراسة القرآن. وهناك إجماع على الاصطلاح التقليدي - المصحف - لكن من دون ورود تعليقات على الاصطلاح سوى تلك التوضيحات الواردة في الفقه اللغوي النصي حيال الأوضاع والأحوال. ويتبادر إلى ذهن المرء أن مفهوم الواقع أو الحقيقة القرآنية ليس محروماً من الاهتمام فحسب، بل مفسّر بطريقة تجرده علمياً من الأهلية.

إن مفهوم المقال الشفهي، الذي تحول إلى مقال مكتوب، ومن ثم سلم إلى الكتلة النصية المغلقة رسمياً بواسطة سلسلة طويلة من أساليب غير صحيحة ومعقدة - التي وضعها استقصاء الفقه اللغوي ضمن حدود مشكلاته الخاصة به - هو مع ذلك أكثر فائدة حيث يفسح المجال لنا لفتح باب التحليل النظري، وحيث يمكن أخذ جميع المتون المؤسسية، وبالدرجة الأولى التوراة والأنجيل بعين الاعتبار. ولم يعد المرء بحاجة إلى أن يعتمد إلى استقصاء المنفصل عن مصداقية وصحة النثر المتينة، أو حتى الكلمات في مجموعة معينة من المتون التي كانت موضوع نقد الفقه اللغوي. أما عن الأمر الهام في هذا الانتقال من المقال الشفهي إلى كتلة نصية مغلقة رسمياً (يلاحظ الشخص هنا أنني لا أقول أبداً مجموعة أو كتلة نصية فقط لأنه عند ذلك سأكون مهملًا، كما هو الحال بالنسبة إلى اصطلاح المصحف لكل المواضيع والمشاكل المتعلقة بالانطباعات الفكرية عن الكتلة النصية، رسمية ومغلقة)، فهو حالة الإدراك الواقعي للمعنى الذي استحدث في المرحلة اللغوية والتاريخية للمقال الشفهي، آخذين بعين الاعتبار كل حالات المقال الواقعية وتأثيرات المعنى التي أنشئت بواسطة تفسيرات متوالية في سياقات

وبيئات أيديولوجية صعبة وخاصة الطابع المنعي الحصري للكتلة النصية المغلقة رسمياً، مما أدى إلى واقع متعذر إلغاؤه ويمكن إرجاع تاريخه إلى التفكير الأرثوذكسي للطبري (ت. ٩٣٢ م).

واجه الإسلام ونهجه العُرفي حتى اليوم الحداثة، معتبرين إياها وكأنها مجرد اعتداء ثقافي (غزو فكري)، وليست ظاهرة تاريخية محلية وعالمية. في الوقت نفسه، تبقى الحاجة إلى توضيح وشرح هذا التساؤل: لماذا تراجعت الإنجازات العقلية، العلمية، الثقافية والاقتصادية للمنطقة التي قلبها ونظمها الواقع الإسلامي منذ القرن السابع إلى القرن الثالث عشر الميلادي أمام مجموعة من القوى الانكفائية التي فصلت شواطئ البحر الأبيض المتوسط الجنوبية والشرقية عن الفعاليات التاريخية للحداثة إلى حد أنه حتى نهاية القرن الجاري (القرن العشرين) رفض الغرب أخذ الأبعاد القطبية للتاريخ المعاصر وللمرتبة الرمزية الشخصية المعارضة دياكتيكياً لشخصية العالم الكبير المنافسة في المرحلة التاريخية الحديثة، والتي فتح الباب لها عن طريق فشل الشيوعية العالمية وانتصار الحركة الليبرالية المنزوع لجامها، أو بمعنى آخر المطلق عنانها. وعلى الرغم من أن العالم الكبير والجهاد يفسران الديالكتيكية (الجدل) الأبدية (أو لعلنا نقول الدائمة) بين المهيمين والمهيمَن عليهم، إلا أنهما الآن متحدين على إلزام النفسية ذاتها بالأشغال التي تنفرها وتهلكها.

وبينما أنا أشارك ب. ر. باربر في مناقشاته الاستدلالية لاستراتيجيات العالم الكبير السياسية والاقتصادية والحقوقية وتصريحات الجهاد التوهمية، إلا أنني أود أن أذهب إلى مدى أبعد منه وذلك بأخذي بعين الاعتبار مخاطر الرهان على المعنى والثقافة المنشغلة في المجابهة الغير معقولة والانتحارية بين وحشي تاريخنا المعاصر. إنني أجد أفضلية نظرية في تأمل الإسلام المعاصر الذي لم يعد يواجه سننه منذ أمد بعيد، إنما يواجه فقط أموراً من داخل هذه السنة، التي تعرضت للاختبار والتجارب مرات ومرات وذلك منذ

ظهور كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، من القوى التي تفسد لأول مرة في تاريخه وبطريقة لا رجعة فيها، هذا الأمر الداخلي جداً، هذه النواة للمقاومة التي يعتقد أن الجهاد يرتكز عليها، وحتى أنه يضع يده على العديد من وسائل العالم الكبير، بينما يعلن أنها شيطانية في مقابلها الديالكتيكي. في هذه المجابهة المتصفة بعدم تعادل ملكية الأسلحة، نجد الإسلام/الجهاد، كما كان الطرح التحرري القومي بالأمس يعرض نفسه كضحية بريئة ومخلص ومستودع للقانون الإلهي ومتوعداً بينما هو يواجه غرباً هرطقياً، مادياً، مسيطراً وأساساً فاقداً للأخلاق. فقد وعدت الشعوب المستعمرة فقط بالحریات المدنية والعدالة الاجتماعية في إطار الاشتراكية العلمية التي تم تكاملها في الديموقراطيات الشعبية، ورثة ثورة عصر التنوير. ففي المجابهة بين الجهاد والعالم الكبير يعود الإنسان إلى الصراع المانوي (أحد اتباع ماني الفارسي ٢٧٦-٢١٦ ق.م) الذي يدعو إلى الإيمان بعقيدة ثنوية قوامها الصراع بين النور والظلام، بعد الهزائم الواضحة وإثبات عدم صلاحية ثيولوجيات الامبراطوريات والأنظمة الملكية، وبقدر ما لحق بالثورات الحديثة التي تأسست على المنحى الديني (العلموي) لسيادة العقل.

من يا ترى سيأخذ على عاتقه مسؤولية الإشراف على هذه الساحة المدمرة؟ ومن هو الذي سيفتح عهداً تاريخياً جديداً بعد الإعلان عن نهاية تاريخ معين؟ وهل سيكون العقل الديني منزهاً عن الاشتباه والآمال الزائفة والعنف القهري للعقل العلمي الملحد، الذي أعيد تنويجه أخيراً كما حصل في إيران وأفغانستان والسودان، واستلم مرتبته ومهمات خليفة الله في الأرض؟ هذا هو الطموح الذي عزز مسيرته وأطلقه الجهاد. أو هل يا ترى يقوم عقل عصر التنوير (الأنوار) بتصحيح إسرافاته، وتناقضاته، وعلومه الزائفة ودوغمائيته النظرية، معبداً مسيرته على أسس وقواعد أكثر صلابة ومبادئ مدروسة وموجهة بشكل أفضل؟ هذه تقريباً، فرضية المدافعين المؤهلين والمقتنعين عن الأحق لعصر الحداثة. ولكن للمرة الثانية، الفكر

كما هو ممارس في سياقات الإسلام المعاصر وبيئاته، منشغل أكثر من اللازم في اضطراب المعاني ودلالات الألفاظ (السيمنتك) كما ولدها (أحدثها) ورتبها ترتيباً رديئاً وعلى نطاق واسع عنف الجهاد وعالم McWorld المترافق، كما أن هذا الفكر معاق في مسيرته بسبب غير المفكر فيه الذي ما زال يتراكم منذ القرن السادس عشر الميلادي، مما عرقل مجهودات هذا الفكر من أجل المساهمة في هذا الميدان المفتوح والكبير، وهو ميدان المناظرات والأبحاث على المستوى العالمي، بدلاً من أن يكون عن طريق عنف الفقراء والمحرومين والتأكيد الممنوح للعالم الكبير من عدد أكبر من المستهلكين. فالمشاركة في المناظرات على صعيد المستوى الأساسي للمسؤولية العقلية هي، إلى درجة أكبر، مشروطة بتوجهات الفكر الفلسفي ضمن الأزمة التي تقولب عالم Mc World.

كيف نفكر في هذه الأزمة التي تتضمن التغيرات الراديكالية التي فرضها العلم والتكنولوجيا على سائر المجتمعات، وأيضاً المسائل الخاصة بالمجتمعات التي يسود فيها الإسلام، إن كانت دوغمائية (عقائدية) وشعائرية ومحافظة وتقليدية أو متحررة ضمن حدود غير قابلة للتجاوز، مثبتة ومشرف عليها من قبل مدرء الأرثوذكسية. فالسياسة الدينية المتبعة في عدد كبير من المجتمعات التي تسمى مسلمة، تقوم بتنازلات كثيرة للقوى التقليدية، بينما تقتبس وترحب بمنافع التمدن المادي، وهذا يؤدي إلى انشقاقات وانفصامات ذهنية خطيرة، مما ينمي أو يزيد عوامل التأخر في الأنظمة التربوية والمراقبة الذاتية الغير مجدية، وإفقار التطلعات الخلاقة في العديد من ميادين الحياة الفكرية والثقافية، حيث إن الانقسامات والتناقضات والمجادلات، فردية وجماعية، تصبح من نصيب الكثيرين من الشعوب المتعددة. ويبقى عدد قليل من العاملين القادرين على استلام المهمات التي لا يستغنى عنها، مهمات التحرير والإصلاح التي تبقى دائماً هدفاً طموحياً، وغالباً ما يؤجل وأحياناً يرفض علناً (تدور في ذهني أوضاع النساء وأحوالهن وحقوق الأطفال).

من يا ترى مهتم بإتقان إطارات ووسائل فكر القوى المهيمنة التي تعين برامج المصير التاريخي وأيضاً صوغ تفسير العصور والأدوار المختلفة وذلك من أجل تجنب الوقوع في الفخ مرة ثانية، فخ المعارف والعلوم الزائفة، والضمير الزائف، والموضوعات الذهنية (كالشرق والغرب والإسلام، والتوسع والتطور، وحقوق الإنسان، والحق في تقرير المصير وغيرها). أين المؤسسات المعنية بتدريس الباحثين والمعلمين الذين سيوسعون ميادين استقصاء العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويرسخون تساؤلاتهم الانتقادية حيال المسائل الموروثة/الموهوبة إلينا من قبل عهود ماضية وحاضرة، عهود مجهولة، مشوهة ولا مفكر فيها وتغشي أنظارنا ورؤيانا للمستقبل.

لطالما كنت من الرأي الذي يطالب باسترداد عملية تطوير «ثيولوجيا» الإسلام «الحديثة»، على غرار ما ثابر على القيام به الكاثوليكيون والبروتستانت في المحيط الغربي (أوروبا) منذ بداية ما يسميه المؤرخون «أزمة الحداثة». فانهيار كل الأيديولوجيات أضاف إلى التحديات التي طرحتها العلوم التجريبية في وجه العقل السياسي، والحقوقي، والأخلاقي، والفلسفي، مما أدى إلى ازدياد المطالبة بحلول موجهة إلى الثيولوجيات التقليدية، ولكن هذه المطالب والتوجهات تبقى مسجونة من قبل الأطر والوسائل المعرفية مما يعرقل قيامها، ولو بأي مقدار من النجاح، بمعالجة المهمات الحساسة المفروضة من قبل المخرج الساري للمخيلات الدينية. أما بشأن الإسلام، فإن مقولة الجهاد تقلصت عملياً لتصبح بذلك صامته، أو تعرضت للاستهزاء، وكل صوت يحاول إعادة النشاط للفكر الثيولوجي، والفلسفي، والأخلاقي والحقوقي، قادر على أن يدمج في الحركة الانتقادية نفسها جميع المهمات الموصوفة من قبل تطور تاريخي معين سميته التقليد الإسلامي المرهق. إنني أجد أن طرحاً تاريخياً مجملاً ضروري هنا وذلك من أجل الاستخلاص بمزيد من المعقولية، هذه الملاحظات حول مجازفات

ومخاطر المعنى في السياقات الإسلامية.

أ - إن نظام الفكر المدرس بالتفصيل في السياق الإسلامي خلال مرحلة البزوغ والحقبة الكلاسيكية (١٢٥٨-٦٦١م) مغلق تماماً في أنثيكات وفضاء ما قبل الحداثة.

ب - إن الحقبة الطويلة الممتدة من القرن الثالث عشر الميلادي إلى بداية القرن التاسع عشر، مر عليها الزمن وهي ما تزال ملتزمة بالصمت، النابع بشكل اصطناعي وسطحي من كتب المدارس تحت عناوين الانحطاط، واللامبالاة، والسلوان، والنزوع إلى الإبقاء على ما هو قائم، والعودة إلى الخرافات الشعبية. وبإمكان الأتراك الافتخار بالنجاحات الأولية لامبراطورية مترامية الأطراف، لكنهم مضطرون إلى التخفيف من إظهار فخرهم ومباهاتهم نظراً إلى نهضة الغرب التي لا تقاوم بعد انكسار ليبانتو في عام ١٥٧١ م. فقد تمت خلال هذه المرحلة التاريخية الحاسمة برمجة العوامل المهمة سياسياً، سوسيولوجياً وثقافياً، وهي عوامل الأزمات، والتوترات، والانفجارات، وتشكيلات وتمزق الدولة التي تصف تحول ونمو كل المجتمعات المعرضة لإعادة البناء بصورة مستعجلة، بأنهما اعتباريان وغير منضبطين. وبالفعل، فقد تم في ذلك الحين إنجاز تمزقات وفتوق رئيسية في هذه المجتمعات التي تفرض علينا اليوم معالجة مسائل ومهمات معينة: التمزق الداخلي للفكر الإسلامي بالنسبة إلى التعددية العقائدية، الكوزموبوليتانية الأثنو - ثقافية والحركة الإنسانية الأولية، التي أنشأت ثروة الحقبة الكلاسيكية؛ وانقطاع العلاقات مع الخارج، أي أوروبا، حيث حدثت التغيرات الكبيرة واكتشافات الحداثة الأساسية.

ج - عندما كانت الحركة الفكرية والثقافية للنهضة منشغلة بعملية إعادة إحياء نشاط التراث الثمين للحقبة الكلاسيكية في العصر الذهبي للمدينة الإسلامية، سبق وأن قام التمزقات التي سبق ذكرها، بخلق هوة عميقة بين أوروبا عصر التنوير الثورية والمملوءة نشاطاً وحيوية،

والمجتمعات التي لم تعد تستفيد لا من الوسائل التي ورثتها عن العهد الكلاسيكي أو من - وأقل نسبياً - من تلك الوسائل المتوفرة في القرنين التاسع عشر والعشرين (١٨٥٠-١٩٤٠) على أيدي القائمين بعلم التاريخ وقراءة الفقه اللغوي للمتون الرئيسية المعتمدة. وبذلك فإن الجهود المبشرة بالخير لثلاثة أجيال من المفكرين الباحثين العلميين، والكتاب الفنانين، والتي أدت منذ العشرينيات من القرن العشرين إلى الرفض الذي أدى إلى الكثير من المعارك السياسية الراديكالية أثناء حروب التحرير (١٩٤٥-١٩٧٠) وحالياً إلى المجابهة بين الجهاد والعالم الكبير. ومنذ الستينيات من القرن العشرين، قلبت الديموغرافيا (الدراسة الإحصائية للسكان) موازين الأوضاع السوسيولوجية للتعبير السياسي، وانتشار التعليم والتربية ومعالجة أمور التخيلات الاجتماعية. وبإمكان أحدنا أن يخمن ويتأمل في هذه الظروف والأوضاع ليلاحظ تطوراً خفياً وغير متوقع سيعمل من أجل تحقيق الأسوأ من الأفضل كما يقال. أما بشأن جلاء رؤية الأفق الأقرب، أي عام ٢٠١٠ على سبيل المثال، فإن هذه الرؤية تبقى ضبابية بشكل يشير إلى أن العلوم الاجتماعية ستبقى مقتصرة تقريباً على الوصف الصحافي للأحداث المصطنعة وذلك راجع إلى اكتفائها بالاعتماد على مقال وخطاب الفاعلين الأكثر نشاطاً، والذين همهم الأكبر هو الاستيلاء على السلطة السياسية والدينية.

وها إنني شارفت على المرحلة الختامية لهذا البحث لأورد بإيجاز هذه الملاحظات. أنا مقتنع بأنها تحتاج إلى التحدث عنها بإسهاب وتفصيل أكثر توضيحاً، كما أن هذا الملاحظات تحتاج إلى الامتحان التدقيقي والنقدي المدعوم بالنقاش، لكن هذا الأمر يبقى خارج استطاعتي ما دامت المهمات العظيمة المندمجة مرتبطة بتاريخ الفكر العام أو بالأحرى بكل تقاليد وأعراف الفكر التي تنشأ إلى أن تحتل مكانها ومنصبها إزاء الاستقراء العام للبحث عن المعنى المعتمد والمثمر الدائم ذي الصيغة العالمية، وهي المهمات

المصيرية والبارزة التي ما تزال في أيدي عدد محدود من الباحثين - المفكرين اللامعين، وهذا الوضع كما أشرت أعلاه يُبقي يدي مشلولتين في محاولتي إيجاد مخرج أو حل لهذا الأمر.

المصادر والمراجع

- ‘Abduh, Muhammad, *Risalat al-tawhid*, ed. M. Abu Rayya, Cairo, 1977; French trans., *Risalat al-Tawhid: Exposé de la religion Musulmane*, tr. B. Michel and M. Abdel Raziq, Paris, 1978; English trans., *The Theology of Unity*, tr. I. Musa‘ad and K. Cragg, London, 1996.
- Abrahamov, Binyamin, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh, 1998.
- Adams, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhamad ‘Abduh*, London, 1933.
- Amir-Moezzi, Mohammed Ali, *The Divine Guide in Early Shi‘ism: The Sources of Esotericism in Islam*, tr. D. Streight, Albany, N.Y., 1994.
- Amoretti Biancamaria Scarcia, *Sciiti nel mondo*, Rome, 1994.
- Arberry, Arthur J., *The Koran Interpreted*, London, 1955;
Revelation and Reason in Islam, London, 1957.
- Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, 1984;
ed., *Authority and Political Culture in Shi‘ism*, Albany, N.Y., 1998.

- Arkoun, Mohammed, *Aspects de la pensée Musulmane classique*, Paris, 1963;
- L'Ethique Musulmane d'après Mawardi*, Paris, 1964;
- L'Humanisme Arabe au Ive/Xe siècle*, 2nd ed., Paris, 1982;
- Lectures du Coran*, Paris, 1982;
- Pour une critique de la raison Islamique*, Paris, 1984;
- La pensée Arabe*, 4th ed., Paris, 1991;
- Ouvertures sur l'Islam*, 2nd ed., Paris, 1992;
- Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, tr. R.D. Lee, Boulder, 1994.
- Arkoun, Mohammed and Borrmans, M., *L'Islam: Religion et société*, Paris, 1982.
- Al-Ash'ari, Abu'l-Hasan 'Ali b. Isma'il, *Kitab maqalat al-Islamiyyin*, ed. H. Ritter, Istanbul, 1929-30.
- AL-Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, 2nd ed., London, 1996.
- Al-Baghdadi, Abu Mansur Abd al-Qahir b. Tahir, *Al-Farq bayn al-fir-aq*, ed. M. Badr, Cairo, 1328/1910; English trans., *Moslem Schisms and Sects*, Part I, tr. K. C. Seelye, New York, 1919; Part II, tr. A.S. Halkin, Tel Aviv, 1935.
- Baldick, Julian, *Mystical Islam*, London, 1989.
- Baber, Benjamin, R., *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*, New York, 1996.
- Bausani, Alessandro, *L'Enciclopedia dei Fatelli dell Purita*, Naples, 1978.
- Al-Baydawi, 'Abd Allah b. 'Umar, *Anwar al-tanzil wa-asrar al-ta'wil*, Cairo, 1939;
- Partial English trans., *The Light of Inspiration and Secret of Interpretation*, tr. E.F.F. Bishop and M. Kaddal, Glasgow, 1957.
- Bello, Iysa A., *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, Leiden, 1989.
- Berthels, Andrei E., *Nasir-i Khosrow i ismailizm*, Moscow, 1959; Per-

- sian trans., *Nasir-i Khusraw wa Isma'iliyan*, tr. Y. Ariyanpur, Tehran, 1346/1967.
- Bosworth, C. Edmund, *Medieval Arabic Culture and Administration*, London, 1982;
- The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, Edinburgh, 1996;
- ‘Abbasid Caliphate’, *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 89-95.
- Bosworth, C. Edmund et al., ed., *The Islamic World: From Classical to Modern Times*, Princeton, 1989.
- Bowering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin and New York, 1980.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1928.
- Al-Bukhari, Muhammad b. Isam‘il, *Kitab jami‘ al-sahih*, ed. L. Krenl and W. Juynboll, Leiden, 1862-1908; English trans., *The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari*, tr. Muhammad M. Khan, New Delhi, 1984.
- Bulliet, Richard, W., *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass., 1979;
- Islam: The View from the Edge*, New York, 1994.
- Butterworth, Charles E., ed., *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honour of Muhsin S. Mahdi*, Cambridge, Mass., 1992.
- Cahen, Claude, *Les Peuples Musulmans dans l'histoire médiévale*, Damascus, 1977.
- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, 1993;
- ‘Law’, in Nasr and Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*, pp. 979-98;
- ‘History and Nostalgia: Reflections on John Wansbrough’s *The Sectarian Milieu*’, *Method and Theory in the Study of Religion*, 9 (1997), p. 47-73.
- The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A.F.L. Beeston et al. Cambridge, 1990.

The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period, ed. M.J.L. Young et al. Cambridge, 1983.

Canard, Marius, 'Fatimids', *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 2, pp. 850-62.

Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, N.Y., 1989.

The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology, Albany, N.Y., 1998.

Chodkiewicz, Michel, *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Paris, 1986; English trans., *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, tr. L. Sherrard, Cambridge, 1993.

Cooper, John, 'From al-Tusi to the School of Isfahan', in: Nasr and Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*, pp. 585-96.

Cooper, John et al., ed., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, London, 1998.

Corbin, Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tehran, 1952-54; English trans., *Avicenna and the Visionary Recital*, tr. W.R. Trask, New York, 1960;

Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, tr. R. Manheim, Princeton, 1969;

En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques, Paris, 1971-72;

'Nasir-i Khusrau and Iranian Isma'ilism', in: *The Cambridge*

History of Iran: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs, ed. R.N. Frye, vol. 4, Cambridge, 1975, pp. 520-42;

Cyclical Time and Ismaili Gnosis, tr. R. Manheim and J.W. Morris, London, 1983;

History of Islamic Philosophy, tr. L. Sherrard, London, 1993.

- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964;
Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago, 1969.
- Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987;
Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate, Cambridge, 1987.
- Crone, Patricia and Hinds, Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986.
- Dabashi, Hamid, *Authority in Islam*, New Brunswick, N.J., 1989;
Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran, New York, 1993.
- Daftary, Farhad, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990;
ed., *Medieval Isma'ili History and Thought*, Cambridge, 1996;
'Diversity in Islam: Communities of Interpretation', in: Nanji, ed., *The Muslim Almanac*, pp. 161-73;
A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community, Edinburgh, 1998;
'Isma'iliyya', in: *Da'irat al-ma'arif-i buzurg-i Islami (The Great Islamic Encyclopaedia)*, ed. K. Musavi Bojnurdi, Tehran, 1367-/1989-, vol. 8, pp. 681-702.
- Daiber, Hans, 'Abu Hatim ar-Razi (10th Century AD) on the Unity and Diversity of Religions', in: J. Gort et al., *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids, Michigan, 1989, pp. 87-104.
- Davidson, Herbert A., *AlFarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford, 1992.
- Denny, Frederick M., *An Introduction to Islam*, New York, 1985.
- Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*, tr. A. Bass, Chicago, 1982.
- Droit, Roger Pol, *Philosophie et démocratie dans le monde*, Paris, 1995.

- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*, London, 1982.
- Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, London, 1982.
- The Encyclopaedia of Islam*, ed. H.A.R. Gibb et al. New ed., Leiden and London, 1960.
- Encyclopaedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami and P. Starkey, London, 1998.
- The Encyclopaedia of Religion*, ed. M. Eliade, London and New York, 1987.
- Esmail, Aziz, *The Poetics of Religious Experience: The Islamic Context*, London, 1998.
- Ess, Josef Van, 'The Logical Structure of Islamic Theology', in: G.E. Von Grunebaum, ed., *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, 1970, pp. 21-50;
- Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin, 1991-97.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed., London and New York, 1983;
- Ethical Theories in Islam*, Leiden, 1991;
- A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oxford, 1997.
- Foucault, Michel, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, tr. R. Howard, London, 1989.
- Fyzee, Asaf A.A., *Outlines of Muhammadan Law*, 4th ed., Delhi, 1974.
- Garcin, Jean Claude et al., *États, sociétés et cultures du monde Musulman médiéval, Xe-XVe siècle*, vol. 1, Paris, 1995.
- Gardet, Louis, *Dieu et al destinée de l'homme*, Paris, 1967.
- Gardet, Louis and Anwati, M.M., *Introduction à la théologie Musulmane*, 2nd ed., Paris, 1970.
- Gatje, Helmut, *The Qur'an and its Exegesis*, tr. A.T. Welch, London, 1976.

- Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, 1968.
- Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, London, 1992.
- Gibb, Hamilton A.R., *Studies on the Civilisation of Islam*, ed. S.J. Shaw and W.R. Polk, Boston, 1962.
- Giese, Alma and Burgel, J.C., ed., *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit/God is beautiful and He loves beauty: Festschrift in honor of Annemarie Schimmel*, Bern and Berline, 1994.
- Gilsenen, Michael, *Recognising Islam: An Anthropologist's Introduction*, London, 1982.
- Gimaret, Daniel, *Théories de l'acte humain en théologie Musulmane*, Paris, 1989;
- La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, 1990.
- Goitein, Solomon D., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1966.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, ed. and tr. S.M. Stern and C.R. Barber, London, 1967-71;
- Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. and R. Hamori, Princeton, 1981.
- Graham, William A., *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Hague, 1977;
- Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge, 1987.
- Grunebaum, Gustave E. Von, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, Berkeley, 1962;
- Classical Islam: A History, 600-1258*, tr. K. Watson, London, 1970;
- ed., *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden, 1971.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, 1988;
- Greek Thought, Arabic Culture*, London, 1998.
- Gutas, Dimitri et al., 'Farabi', *Encyclopaedia Iranica*, vol. 9, pp. 208-29.

- Haarmann, Ulrich, ed., *Geschichte der arabischen Welt*, 2nd ed., Munich, 1991.
- Habermas, Jurgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, tr. F. Lawrence, Cambridge, 1987.
- Hallaq, Wael B., *Ibn Taymiyaa against the Greek Logicians*, Oxford, 1993;
- Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Aldershot, 1995;
- A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge, 1987.
- Halm, Heinz, *Kosmmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya*, Wiesbaden, 1978;
- Die islamische Gnosis*, Zurich and Munich, 1982;
- Shiism*, tr. J. Watson, Edinburgh, 1991;
- The Fatimids and their Traditions of Learning*, London, 1997.
- Hinds, Martin, *Studies in Early Islamic History*, ed. J. Bacharach et al., Princeton, 1996.
- Hodgson, Marshall G.S., *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against the Islamic World*, The Hague, 1955;
- ‘The Isma‘ili State’, in: *The Cambridge History of Iran: The Saljuq and Mongol Periods*, ed. J.A. Boyle, vol. 5, Cambridge 1968, pp. 422-482;
- The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation*, Chicago, 1974.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Oxford, 1962;
- A History of the Arab Peoples*, London, 1991.
- Hourani, George F., *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, London, 1961;
- Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, 1985.
- Hovannisan, Richard G. and Sabagh, G., ed., *The Persian Presence in the Islamic World*, Cambridge, 1998.

- Hunsberger, Alice C., *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan*, London, 2000.
- Ibn al-‘Arabi, Muhyi al-Din, *Fusus al-Hikam*, ed., A. ‘Affifi, Cairo, 1946; English trans., *The Bezels of Wisdom*, tr. R.W.J. Austin, London, 1980;
- Kitab al-futuhāt al-Makkiyya*, Cairo, 1329/1911; ed. ‘Uthman Yahya, Cairo, 1972-78; Abridged trans., *Les Illuminations de la Mecque (The Meccan Illuminations)*, tr. M. Chodkiewicz et al., Paris, 1989.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad ‘Ali B. Ahmad, *Kitab al-fisal fi’l-milal*, Cairo, 1317-21/ 1899-1903.
- Ibn al-Qutayba, Abu Muhammad ‘Abd Allah, *Kitab al-ma‘arif*, ed. T. ‘Ukasha, 2nd ed., Cairo, 1388/1969; ed. M.I. ‘Abd Allah al-Sawi, 2nd ed., Beirut, 1970.
- Iqbal, Muhammad, *Payam-i Mashriq*, Lahore, 1923;
- The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1930;
- Javidnama*, Lahore, 1932, English trans., *Javid-Nama*, tr. A.J. Arberry, London, 1966.
- Al-Isfahani, Abu’l-Faraj ‘Ali b. al-Husayn, *Kitab al-aghani*, Bulaq, 1284-85/1867-69; ed. ‘A. Ahmad Farraj et al., Beirut, 1955-1961.
- Ivanow, Wladimir, *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, Bombay, 1948;
- Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*, Tehran, 1963.
- Ivanow, Toshihiko, *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964;
- The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokyo, 1965;
- Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*, Montreal, 1966.
- Jambet, Christian, *La Grande résurrection d’Alamût*, Lagrasse, 1990.
- Juwayni, ‘Ala’ al-Din ‘Ata-Malik, Ta’rikh-i jahan-gusha, ed. M. Qazwini, Leiden and London, 1912-37; English trans., *The History of the World-Conqueror*, tr. J.A. Boyle, Manchester, 1958; reprinted, Manchester and Paris, 1997.
- Juynboll, G.H.A., *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith*, Aldershot, 1996.

- Kashani, Fath Allah, *Minhaj al-sadiqin fi ilzam al-mukhalifin*, Tehran, 1969.
- Keddie, Nikki R., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani'*, Berkeley, 1968;
- Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani': A Political Biography*, Berekley, 1972.
- Kedouri, Elie, *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London, 1966.
- Kennedy, Hugh, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, London, 1981;
- The Prophet and the Age of the Caliphates*, London, 1986.
- Khadduri, Majid, *The Islamic Conception of Justice*, Baltimor, 1984.
- Khalidi, Tarif, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, 1994.
- King, David A., *Islamic Mathematical Astronomy*, London, 1986.
- Al-Kirmani, Hamid al-Din Ahmad b. 'Abd Allah, *Rahat al-'Aql*, ed. M. Kamil Husayn and M. Mustafa Hilmi, Cairo, 1953, ed. M. Ghalib, Beirut, 1967; Russian trans., *Uspokoenie Razuma*, tr. A.V. Smirnov, Moscow, 1995.
- Kohlberg, Etan, *Belief and Law in Imami Shi'ism*, Aldershot, 1991.
- Köhler, Barbel, *Die Wissenschaft unter den ägyptischen Fatimiden*, Hildesheim, 1994.
- Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986.
- Karus, Paul, ed., *Rasa'il falsafiyya li Abi Bakr Muhammad b. Zakariyya al-Razi*, Cairo, 1939;
- 'Plotin chez les Arabes', *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 23 (1940-41), pp. 263-95, reprinted in his *Alchemie, Ketzerrei, Apokryphen im frühen Islam*, ed. R. Brague, Hildesheim, 1994, pp. 313-45.
- Al-Kulayni, Abu Ja'far Muhammad b. Ya'qub, *Al-Usul min al-kafi*, ed. 'A.A al-Ghaffari, Tehran, 1388/1968.

- Laoust, Henri, *Les Schismes dans l'Islam*, 2nd ed., Paris, 1977.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1985.
- Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, 1985;
- Averroes and his Philosophy*, Oxford, 1988;
- ‘Islamic Philosophy since Avicenna’, in: *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy*, ed. B. Carr and I. Mahalingam, London, 1997, pp. 901-17;
- ‘Islamic Humanism’, in: Nasr and Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*, pp. 155-64.
- Leith, Vincent B., *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*, New York, 1983.
- Lerner, Ralph and Mahdi, Muhsin, ed., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Ithaca, N.Y., 1972.
- Lewis, Bernard, *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th-16th Centuries)*, London, 1976.
- Lewis, Bernard and Holt, Peter M., *Historians of the Middle East*, London, 1964.
- Lewisohn, Leonard, ed., *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, London and New York, 1993.
- Lory, Pierre, *Les Commentaires ésotériques du Coran*, Paris, 1980.
- Madelung, Wilferd, ‘Das Imamāt in der fruhen ismailitischen Lehre’, *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43-135;
- Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965;
- Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, 1985;
- Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany, N.Y., 1988;
- The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, 1997;
- ‘Isma‘iliyya’, *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 4, pp. 198-206.

- Mahdi, Muhsin, *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, rev. ed., Ithaca, 1969;
- Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, 1957;
- Orientalism and the Study of Islamic Philosophy*, Oxford, 1990.
- Mahdi, Muhsin et al., 'Avicenna', *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, pp. 66-110.
- Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981;
- The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh, 1990.
- Al-Maqrizi, Taqi al-Din Ahmad b. 'Ali, *Kitab al-mawa'iz wa'l-i'tibar fi dhikr al-khitat wa'l-athar*, ed. Fu'ad Sayyid, London, 1995.
- Marquet, Yves, *La Philosophie des Ikhwan al-Safa*, Algiers, 1975.
- Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, tr. H. Mason, Princeton, 1982.
- Meisami, Julie Scott, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton, N.J., 1987;
- Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Edinburgh, 1999.
- Modarressi Tabataba'i, Hossein, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*, London, 1984.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven, 1985.
- Morewedge, Parviz, ed., *Islamic Philosophical Theology*, Albany, N.Y., 1979;
- ed., *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar, N.Y., 1981.
- Morris, James W., *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton, 1981.
- Mottahedeh, Roy P., *Loyalty and Leadership in an Islamic Society*, Princeton, 1980;
- The Mantle of the Prophet*, London, 1986.

- Mulla Sadra Shirazi, Sadr al-Din Muhammad, *Asfar al-arba'a*, ed. R. Lutfi, Qumm, 1378-89/1958-69.
- Nanji, Azim A., *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Sub-continent*, Delmar, N.Y., 1978;
ed., *The Muslim Almanac: A Reference Work on the History, Faith, Culture, and Peoples of Islam*, Detroit, 1996;
ed. *Mapping Islamic Studies*, Berlin and New York, 1997.
- Nasir Khusraw, *Diwan*, ed. N. Taqavi et al., Tehran, 1304-7/1925-28;
ed. M. Minuvi and M. Mohaghegh, Tehran, 1353/1974; Partial English trans., *Make a Shield from Wisdom*, tr. Annemarie Schimmel, London, 1993;
Gushayish wa rahayish, ed. and tr. F.M. Hunzai under the title: *Knowledge and Liberation*, London, 1998;
Jami al-hikmatayn, ed. H. Corbin and M. Mu'in, Tehran and Paris, 1953; French trans., *Le Livre réunissant les deux sagesses*, tr. Isabell de Gastines, Paris 1990;
Safar-nama, ed. M. Dabir Siyaqi, Tehran, 1356/1977; English trans., *Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)*, tr. W.M. Thackston, Jr. Albany, N.Y., 1986.
- Nasr, S. Hossein, *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1964;
Science and Civilisation is Islam, Cambridge, Mass., 1968;
ed., *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, Tehran, 1977;
An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, 2nd ed., London, 1987;
ed., *Islamic Spirituality*, London, 1987-91;
Ideals and Realities of Islam, rev. ed., London, 1994.
- Nasr, S. Hossein and Leaman, Oliver, ed., *History of Islamic Philosophy*, London, 1996.
- Al-Nawbakhti, al-Hassan b. Musa, *Kitab firaq al-Shi'a*, ed. H. Ritter, Istanbul, 1931.
- Netton, Ian R., *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa)*, London 1982;
Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of

- Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, London, 1989;
Al-Farabi and his School, London and New York, 1992.
- Nicholson, Reynold A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921;
A Literary History of the Arabs, Cambridge, 1930.
- Al-Nu'man b. Muhammad, al-Qadi Abu Hanifa, *Da'a'im al-Islam*, ed. A.A.A. Fyzee, Cairo, 1951-61; Partial English trans., *The Book of Faith*, tr. A.A.A Fyzee, Bombay, 1974;
Ta'will al-da'a'im, ed. M. Hasan al-A'zami, Cairo, 1967-72.
- Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, 1970.
- The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Oxford, 1995.
- Peters, Rudolph, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague, 1979.
- Piscatori, James P., ed., *Islam in the Political Process*, Cambridge, 1981.
- Poonawala, Ismail. K., *Bibliography of Isma'ili Literature*, Malibu, Calif., 1977;
 'Isma'illi Ta'wil of the Qur'an', in: A. Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford, 1988, pp. 199-222;
 'Al-Qadi al-Nu'man and Isma'ili Jurisprudence, in: Daftary, ed., *Medieval Isma'ili History*, pp. 117-43.
- Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, N.Y., 1975;
Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago, 1982.
- Rahnema, Ali, ed., *Pioneers of Islamic Revival*, London, 1994.
- Al-Razi, Abu Hatim Ahmad b. Hamdan, *A'lam al-nubuwwa*, ed. S. al-Sawi and G.R. A'vani, Tehran, 1977.
- Renan, Ernest, *Averroes et l'Averroïsme*, Paris, 1882.
- Richard, Yann, *Shi'ite Islam*, tr. A. Nevill, Oxford, 1995.

- Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in Islam*, London, 1975;
Muslim Intellectual and Social History, Aldershot, 1990.
- Rumi, Mawlana Jalal al-Din, *The Mathnawi*, ed. and tr. R.A. Nicholson, Leiden and London, 1925-40;
Diwan-i Kabir ya kulliyat-i Shams, ed. Badi' al-Zaman Furu-zanfar, Tehran, 1957-75.
- Ruthven, Malise, *Islam: A Very Short Introduction*, Oxford, 1997.
- Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, ed. K. Jahn, Dordrecht, 1968.
- Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twel-ver Shi'ism*, Albany, N.Y., 1981;
The Just Ruler (al-sultan al-'adil) in Shi'ite Islam, Oxford, 1988;
The Islamic Roots of Democratic Pluralism, Oxford, 1999.
- Safa, Zabih Allah, *Ta'rikh-i adabiyyat dar Iran*, various editions, Teh-ran, 1342-73/1963-94.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950;
An Introduction to Islamic Law, Oxford, 1964.
- Schimmel, Annemarie, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden, 1963;
Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill, 1975;
The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi, London, 1978;
Islam in the Indian Subcontinent, Leiden, 1980;
As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam, New York, 1982;
And Muhammad is His Messenger, Chapel Hill, 1985;
A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry, Chapel Hill, 1992;
Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam, Edinburgh and Albany, N.Y., 1994.

- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-'Allama al-Hilli (d. 726/1325)*, Berlin, 1991.
- Schuon, Frithjof, *Understanding Islam*, tr. D.M. Matheson, London, 1963;
- Dimensions of Islam*, tr. P.N. Townsend, London, 1970.
- Al-Shahrastani, Abu'l-Fath Muhammad b. 'Abd al-Karim, *Kitab al-milal wa'l-nihal*, ed. W. Cureton, London. 1842-46; French trans., *Livre des religions et des sectes*, tr. D. Gimaret et al., Louvain, 1986-93; Partial English trans., *Muslim Sects and Divisions*, tr. A.K. Kazi and J.G. Flynn, London, 1984.
- Sharif, M.M., ed., *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963-66.
- Shayegan, Daryush, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Paris, 1982.
- Al-Shushtari, Al-Qadi Nur Allah, *Majalis al-mu'minin*, Tehran, 1365/1986.
- Sibawayhi, Abu Bishr 'Amr b. 'Uthman', *Le Livre de Sibawaihi: Traité de grammaire Arabe*, ed. H. Derenbourg, Paris, 1881-89; reprinted, Hildesheim, 1970.
- Al-Sijistani, Abu Ya'qub Ishaq b. Ahmad, *Kitab al-yanabi*; ed. and French trans., H. Corbin, in his *Triologie Ismaélienne*, Tehran and Paris, 1961, text pp. 1-97, translation pp. 1-127; English trans., *The Book of Wellsprings*, tr. P.E. Walker, in his *The Wellsprings of Wisdom*, Salt Lake City, 1994, pp. 37-111.
- Smet, Daniel de., *La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmani (Xe/XIes)*, Louvain, 1995.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957.
- Stern, Samuel M., *Studies in Early Isma'ilism*, Jerusalem and Leiden, 1983.
- Al-Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya, *Opera metaphysica et mystica*, ed. H. Corbin and S.H. Nasr, Istanbul and Tehran, 1945-70;
- The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi*, tr. W.M. Thackston, Jr. London, 1982.

- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, ed. M.J. de Goeje et al., 3 series, Leiden, 1879-1901; English trans. By various scholars under the title: *The History of al-Tabari*, Albany, N.Y., 1985-99;
- Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an, Beirut, 1972; Partial English trans., *The Commentary on the Qur'an*, vol. 1, tr. John Cooper, Oxford, 1987.
- Al-Tabarsi, Abu 'Ali al-Fadl b. al-Hasan, *Majma'al-bayan fi tafsir al-Qur'an*, Beirut, 1959.
- Tibi, Bassam, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*, tr. J. Von Sivers, Salt Lake City, 1988.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.
- Al-Tusi, Abu Ja'far Muhammad b. al-Hasan, *al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*, Najaf, 1957.
- Al-Tusi, Nasir al-Din Muhammad, *Akhlaq-i Nasiri*, ed. M. Minuvi and 'A. Haydari, Tehran, 1356/1977; English trans., *The Nasir-ean Ethics*, tr. G.M. Wickens, London, 1964;
- Rawdat al-taslim*, ed. and tr. W. Ivanow, Leiden, 1950; French trans., *La Convocation d'Almaüt: Somme de philosophie Ismaélienne*, tr. Ch. Jambet, Lagrasse, 1996;
- Ullmann, Mafred, *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978.
- Walker, Paul. E., *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani*, Cambridge, 1993;
- Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*, London, 1996;
- Hamid al-Din al-Kirmani: Isamili Thought in the Age of al-Hakim*, London, 1999.
- Walzer, Richard, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, 1962.
- Wansborough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977;
- The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic*

- Salvation History*, Oxford, 1978.
- Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973;
- Islamic Philosophy and Theology*, 2nd ed., Edinburgh, 1985;
- Early Islam: Collected Articles*, Edinburgh, 1990.
- Wolfson, Harry A., *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass., 1976.
- Yarshater, Ehsan, ed., *Persian Literature*, Albany, N.Y., 1988.
- Al-Zamakhshari, Abu'l-Qasim Mahmud b. 'Umar, *Al-Kashshaf an ha-qa'iq al-tanzil*, Cairo, 1948.
- Ziai, Hossein, 'Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School', in: Nasr and Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*, pp. 434-64.

الفهارس

فهرس الأعلام

- آدم (النبي): ١٢٣، ١٤٨، ٢٨٦
 آمل، حيدر: ٢٢٥
 آينشتاين، ألبرت: ١٠٩، ١١٠
 إبراهيم (النبي): ١٢٣، ١٤٨، ٢٠٨
 ابن يزار: ٢٢٠
 ابن تيمية: ١١٦، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٤، ٢٢٨، ١٤٠
 ابن الجوزي: ٢٢٨
 ابن حنبل: ١٤٠
 ابن رشد: ٣٧، ٦٩، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٠
 ابن سينا: ٣٧، ٦٩، ٩٥، ٩٦، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١١٨، ١٢٢، ١٣٤، ١٨٣، ٢٠٦، ٢٣٢
 ابن عابدين: ١٣٥، ١٣٦
 ابن العربي: ٩٨، ١٠١، ١٠٢، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ٢٠٨، ٢١٤، ٢٢٤
 ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٣
 ابن الفارض: ٢٠٩
 ابن قتيبة: ١٢٣
 ابن الكلبي: ٥١
 ابن كلس: ١٦٣
 ابن الهيثم: ٦١
 أبو حنيفة: ١١٦، ١٣٦، ١٤٠، ١٦٢
 أبو الفرج الأصفهاني: ٥٣
 أتانورك، كمال: ٣٩، ١٠٧
 الأخباري (العلامة): ٦٠، ٦١
 الأدهم، إبراهيم: ١٣٦
 الأردبيلي، صفى الدين: ٢٢٠، ٢٢٣
 أرسطو: ٣٧، ٢٢٤، ٢٧١
 أرسطوطاليس: ٥٨، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٩٢، ١٠٣، ١٥٣
 أركون، محمد: ١١، ١٧، ١٩، ٣٤، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٥، ٢٦١
 إريكسون، إريك هـ: ٢٩
 إسماعيل بن جعفر الصادق: ١٤٢
 إسماعيل (الشاه): ٢٢٠، ٢٢٢
 إسماعيل، عزيز: ١٣، ١٨، ٢١
 الأشعري، أبو الحسن: ٩٣، ١١٦، ١٢٩
 الأصفهاني، أبو نعيم: ١٣٥، ١٣٦
 الأفغاني، جمال الدين: ١٠٥، ١٠٦
 أفلاطون: ٣٧، ٣٨، ٦٩، ٧١، ٧٣، ٧٧، ٩١، ٩٢، ١٥٣، ١٩٧، ٢٢٤
 أفلوطين: ٦٩
 إقبال، محمد: ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ٢٠٠
 ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٦
 إمري، يونس: ٢١١، ٢١٢
 أندرهيل، إفلين: ٢٠٢

- أوغسطين (القديس): ٢٧٢
- باربر، بينجامين ر.: ٢٧١، ٢٧٢، ٣٠٨
- باكون، فرانسيس: ٨٩
- بايل، بيير: ٨٦
- البخاري: ٢٣٩، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧
- براون، فيكتوري ج.: ١٩٢
- برجسون، هنري ل.: ١٠٩
- بروجردي، آية الله: ٢٣٩
- بروديل، ف.: ٣٠٤
- البسطامي، أبو يزيد: ١٣٦
- بظليموس: ٦١
- البغدادى، مجد الدين: ٢٠٦
- بنفنيست، إ.: ٢٧٠، ٢٨٥
- بورديو، بيير: ٢٩٦
- بورقية، الحبيب: ٢٨١
- بوزورث، سي. إ.: ٢٨٣
- بوش، جورج (الأب): ٢٧٢
- بوليت، ر.: ٤٨
- تشودكيفيش، ميشل: ٢٠٩
- ثوكيديرس: ٥٨
- جامي: ٢١١، ٢٢٤
- جبرائيل (الملاك): ١٤٥، ٢٠١
- جعفر الصادق (الإمام): ١٤٢
- جوتين، س. د.: ٣٠٤
- الجويني: ١٧١
- جيلاني، زاهد: ٢٢١
- حاجي، حميد: ١٩
- الحر العاملي: ٢٣٢
- حسن (الإمام): ١٦٨
- الحسين بن علي (الإمام): ١٤٣، ١٤٦
- حسين، طه: ١٠٧، ٢٨٠، ٢٨١
- حسيني، مير أبو الفتوح: ٢٢٠
- الحلاج: ٢٠٣
- حنين بن اسحق: ٥٦
- حوراني، ألبرت: ٢٩٣
- حيدر (الشيخ): ٢٢٠
- خسرو، ناصر: ١٥٧، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦
- ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١
- ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦
- ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١
- ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨
- خلف بن أحمد: ١٥٥
- الخميني، روح الله الموسوي: ٣٠٠
- داماد، مير: ١٠٢
- دفترى، فرهاد: ١٣، ١٤١
- دني، ف. م.: ١١٣
- دواني، جلال الدين: ٢٢٥
- دوروا، روجر بول: ٢٦٧، ٢٦٨
- دي لامبرت: ٨٨
- ديدرو: ٨٦، ٨٨
- ديوسكوريدس: ٥٨
- الرازي، أبو بكر محمد: ٩٣، ٩٤، ٩٥
- ٩٩، ١١٨، ١٣٣، ١٣٤، ١٥٤، ١٥٨
- رسل، برنارد: ١٠٩
- رضا، رشيد: ١٠٦، ١٠٧
- روكرت، فردريك: ١٦
- الرومي، جلال الدين: ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١

- ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٧ رينان، أرنست: ١٠٥، ١٠٦
- الطوسي، نصير الدين: ١٠١، ١٠٣، ١٦٩، ١٧٠، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢٣٢
- الزمرخري: ١٣٣
- ظهير الدين بن نجيب الدين: ٢٢١
- عائشة: ٢٣٩، ٢٤٠
- العالمي، بهاء الدين: ٢٣٠
- عباس (الشاه): ٢١٩
- عباس، فرحات: ٢٨١
- عبد الله بن عمر: ٢٥٥
- عبد الرازق، علي: ٢٨٠
- عبد الرحيم، ناصر الدين: ١٧٠
- عبد اللطيف، شاه: ٢١١
- عبد الناصر، جمال: ٢٨١، ٢٩٤
- عبد، محمد: ١٠٦، ١٠٧، ١٣٩، ١٤٠
- العطار، فريد الدين: ٢١٢
- العقاد، عباس محمود: ٢٨١
- علي بن أبي طالب (الإمام): ٤٥، ١٣٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٦
- عماد الدين، إدريس: ١٦٤
- عيسى (النبي): ٧٧، ٨١، ١٢٣، ١٤٨، ٢٨٤
- غاليليو: ٢٦٢
- غالينوس: ٥٨، ٩٣
- غيرتز، كليفور: ٢٨٤
- الغزالي: ١٠١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٦٧، ٢١٠، ٢١٦، ٣٠٩
- الغزني، محمود: ٢٠٧
- غوتيه (الشاعر): ٢٠٣، ٢٠٤
- غيردندر، و. ه. ت.: ٢١٠
- الفارابي: ٣٧، ٦٩، ٧١، ٩٥، ٩٦
- ساشدينا، عبد العزيز: ١٥، ١٧، ٢٣٧
- سبزوار، سربدار: ٢٢١
- سينوزا، بنديكت: ٢٦٨
- السجستاني، أبو يعقوب: ١٥٤، ١٥٦، ١٥٨
- سدرا، ملا: ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥
- سفيان بن عيينة: ٢٥٤
- السهوردي، شهاب الدين يحيى: ١٠٢، ٢٢٥، ٢١١
- سيويه: ٥١
- الشاذلي: ١٣٦
- الشافعي: ١٤٠
- شبيستري، محمود: ٢٢٤
- شوشتری، نور الله: ٢٢٥، ٢٣٣
- الشيرازي، صدر الدين: ٢٢٥
- الشيرازي، محمد علي: ١٢٨، ١٦٠
- شيميل، آن ماري: ١٦، ١٩٩
- الصباح، حسن: ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٧١
- صدرا، ملا: ٢٣٢، ٢٣٤
- صفا، ذبيح الله: ١٧٩
- صفي الدين: ٢٢٠، ٢٢١
- الطبري: ٥٥، ٦٠، ٢٥٣، ٣٠٨
- الطهاوي: ١١٦
- طهماسب الأول (الشاه): ٢٢٠

- ١٠٠، ١٠٣، ١٠٦، ١٢٢، ١٨٨، ١٨٩
 فارس، بشر: ٢٨٠
 فاطمة الزهراء: ٤٥، ١٤٣، ١٥٦
 الفاطمي الحاكم (الإمام): ١٦١
 فضل الله، رشيد الدين: ١٧١
 فولتير: ٨٦، ٨٨، ٢٨٧
 فيبر، ماكس: ٢٦٦
 قاسم، كتب: ١٨
 القاضي النعمان: ١٦٢، ١٦٣
 القشيري: ١٣٥
 قوهستاني، نزاری: ١٧٢
 كاستروباديس، سي: ٢٨٣
 كاشاني، أبو القاسم: ١٧١
 كاشاني، عبد الرزاق: ٢٢٤
 كاشاني، فتح الله: ٢٥٤
 كاشاني، ملا محسن فيض: ٢٣٤
 كالد، نورمان: ٥، ١٢، ١٨، ١١٣
 كانط، إيمانويل: ٢٩، ١٠٩
 كبرا، نجم الدين: ٢١١
 الكرمانی، حمید الدین: ١٥٧، ١٥٨، ١٨٩
 الكرمي، معروف: ١٣٦
 كريستيفا، جوليا: ٢٩٧
 الكسائي، أبو الحسن علي: ٥٠
 الكليني: ١٦٢، ٢٢٩، ٢٣٢
 الكندي: ٩٧، ١٠١
 كواين، و. فان أ.: ٢٨٥
 كوبر، جان: ٥، ١٢، ١٨، ٢١٩
 كوبرنيك: ٢٦٢
 كوربان، هنري: ٨٩، ٩٨، ٢٠٦
 كولب، جوليا: ١٩
 كيلر: ٢٦٢
 كندي، هيو: ١٤، ٤٥
 لاكانال، جوزيف: ٢٦٨
 لوثر، مارتن: ٣٩
 ليفي - شتراوس، كلود: ٢٨٥
 ليمن، أوليفر: ٦٥
 المأمون (الخليفة): ٥٩
 مازندران، سادات مرعشي: ٢٢١
 مالك (الإمام): ١٤٠
 مبارك، زكي: ٢٨٠
 متى بن يونس: ٢٧٠
 الممتني: ٦١
 مجلس، محمد باقر: ٢٣٢
 المحاسبي، أبو عبد الله: ١٣٥
 محمد الباقر (الإمام): ٢٣٥
 محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق:
 ١٤٢، ١٤٨، ١٤٩
 محمد (النبي): ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٥،
 ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٤، ٦٥، ٦٦، ٧٧،
 ٨٢، ٩٠، ٩٧، ١١٦، ١١٩، ١٢٣،
 ١٢٤، ١٢٥، ١٣٢، ١٤٣، ١٤٦،
 ١٤٨، ١٥٦، ١٨٢، ١٩٦، ٢٠١،
 ٢٣٩، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٦
 المستنصر بالله، نزار بن: ١٦٨
 المستنصر (الخليفة): ١٦٥
 المعز لدين الله الفاطمي: ١٦٣
 المكي، أبو طالب: ١٣٥
 مهدي، محسن: ١٥، ١٧، ٨٣
 المهدي (المنتظر؛ الإمام): ١٤٨، ١٤٩،
 ٢٧٤

- موسى، سلامة: ٢٨٠
موسى، صدر الدين: ٢٢١
موسى الكاظم: ٢٢٠
موسى (النبي): ٧٧، ٨١، ١٢٣، ١٤٨
ميتا، فاروق: ١٩
ميتران، فرنسوا: ٢٧٢
النسفي، عزيز: ٢٢٤
النسفي، محمد: ١٥٤، ١٥٨
نصر، سيد حسين: ٢١٠
نوح (النبي): ١٢٣، ١٤٨
نيكلسون، رينولد أ.: ٢٠٩
نيوتن: ١٩
هابرماس، ج.: ٣٠٤
هارون الرشيد (الخليفة): ٥٠
هايدغر، مارتن: ٣١
هنسبرغر، أليس سي: ١٤، ١٧٥
هودجسون، ج. س.: ١٧٠
هيروdotس: ٥٨
هيكل، حسين: ٢٨١
وايتهيد، ألفرد: ١٠٩
يسوع المسيح: ٣٥

فهرس الأماكن

آسيا: ١٧٤	٢٨٧، ٢٩١، ٢٩٣، ٣١١، ٣١٢
آسيا الوسطى: ٩، ٩٨، ١٠١، ١٤٤،	أوروبا الغربية: ٦٢، ٢٦٢، ٢٧١
١٥٤، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ٢٨٣	إيران: ١٢، ١٥، ٤٨، ٥٠، ٧٩، ١٠٢،
الاتحاد السوفياتي: ٢٦٣، ٢٨١	١٠٣، ١٣٨، ١٧٥، ١٧٦، ٢٠٤،
أثينا: ٣٢	٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥،
أذربيجان: ٢٢١	٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٦٥،
أردبيل: ٢٢١	٢٨١، ٢٩٤، ٣٠٩
أرمينيا: ٢٢١	
إسبانيا: ٥٠، ٦٩، ٧٠	باريس: ٣٢
إسرائيل: ٢٨٤	باكستان: ١٦، ١٧٣
أصالة: ٢٣	باولو ألتو: ٢٤٧
أصفهان: ١٠١، ٢٣٠	البحر الأبيض المتوسط: ٣٤، ٥٧، ٢٧٣،
أفريقيا: ٩، ١٣٨، ١٦٤، ١٧٤	٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٠٨
أفغانستان: ١٧٣، ١٧٨، ٣٠٩	بحر قزوين: ٦٠
ألمانيا: ٢١٤، ٢٦٣	البحرين: ١٨٢
ألموت: ١٦٥، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١،	بدخشان: ١٧٣، ١٧٨
١٧٢	البصرة: ١٨٤
أميركا: ٣٠، ٣٤	بغداد: ٤٩، ٦٠، ٦١، ٩٢، ٩٨، ١٠٠،
الأناضول: ٢١١	٢١٤، ٢٧٠
الأندلس: ٤٨، ٥٠، ٦٩، ٧٠، ٩٨، ١٠٠	بلاد الشام: ٤٨، ٦٧، ١٥٠،
إنكلترا: ٢٤، ٤٠، ٨٦، ٨٧	بلاد فارس: ٦٦، ٦٧، ٧١، ٧٩، ٩٨،
أوروبا: ٣٠، ٣٤، ٣٩، ٥٧، ٦٩، ٧٠،	١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٤٤، ١٥٤،
٧١، ٨٦، ٨٨، ٩٩، ١٠٤، ١٠٧،	١٥٥، ١٥٧، ١٦٦، ١٧١، ١٧٢،
١٠٨، ١٠٩، ١١١، ٢٦٢، ٢٧٣،	١٧٣، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٢٩،

البوسنة: ٢٦٥	شمال أفريقيا: ٩٨، ١٤٤، ١٥٠، ٢٠٩
بيركلي: ٢٤٧	شمال فارس: ١٥٤، ١٦٥
تبريز: ٢٢٠	شيراز: ٢٢١
تركيا: ٣٩، ١٠٧، ٢٠٩، ٢١٣	الصين: ٣٤، ٦٢، ٦٧، ١٩١
الجزائر: ٢٩٣، ٢٦٥	طاجكستان: ١٧٣، ١٧٨
الجزيرة العربية: ٤٦، ٥٥	طبرستان: ٦٠
جنوب آسيا: ٩	طوكيو: ٣٢
جنوب أفريقيا: ٢٨٣	العراق: ٦٧، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٧، ٢٢١
جوجارت: ١٧٢	
جيلان: ٢٢١	
خراسان: ١٥٤، ١٧٥، ١٧٧، ١٨١، ٢٢١	فرنسا: ٨٦، ٨٧، ١٠١، ٢٦٣، ٢٦٨، ٣٠٢، ٣٠١
رواندا: ٢٦٥	فلسطين: ١٥٠
روسيا: ٢٦٤	الفيليبين: ٢٨٣
زائير: ٢٦٥	القاهرة: ١٥٢، ١٦١، ١٦٣
السند: ١٧٢، ٢١١	القدس: ٣٢، ١٧٧، ١٨٣
السودان: ٢٦٥، ٣٠٩	القرمطية: ١٨٢
سوريا: ٤٨، ٦٧، ١٦٥	كاليفورنيا: ٢٤٧
شبه الجزيرة العربية: ١٧، ٥٥، ١٤٤	كرdstان: ٢٢٠
شبه القارة الهندية: ٤٨، ١٠١، ١١١	كندا: ١٥
١٧٣، ٢٠٩	كينيا: ١٣
الشرق الأدنى: ٩٢	لاهيجان: ٢٢١
الشرق الأقصى: ٢٨	لبنان: ٢٣٠
الشرق الأوسط: ٩، ٣٩، ٦١، ٦٥، ٦٦	لندن: ٣٢
١٧٤، ٦٩	ماليزيا: ١٣٨
شروان: ٢٢١	

نيويورك: ١٤ ، ١٧٥	المدينة المنورة: ٢٨٤ ، ٢٥٣
الهند: ١٥ ، ٣٤ ، ٦٦ ، ٧١ ، ١٠٩ ، ١٦٥ ، ٢٢٥ ، ٢٢٢ ، ٢٠٤ ، ١٧٢	مصر: ٤٨ ، ٦٢ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٢ ، ١٥٠ ، ١٦٤ ، ١٧٧
وادي جهنم: ١٨٣	المغرب: ٢٨٣
واشنطن: ٣٢	مكة: ٣٢ ، ٩٦ ، ١٧٧ ، ٢٥١ ، ٢٨٤
الولايات المتحدة الأمريكية: ٧٠ ، ٢٦٢ ، ٢٨١ ، ٢٧١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٣	المملكة العربية السعودية: ١٣٨
اليمن: ١٤٤ ، ١٥٨ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٧	المملكة المتحدة: ١٠
	ناخجوان: ٢٢١
	نهر الأكسوس: ١٧٣

فهرس المصطلحات

- الأئمة الشرعيون: ١٤٤
الأئمة العلويون: ١٤٥
الأئمة النزاريون: ١٧١
الإبادة الجماعية: ٢٦٤
الابتكار العلمي: ٢٩٢
الأبحاث العلمية: ٢٩٥
الأبحاث الفقهية: ٢٥٩
الإبداع الأدبي: ٢٩٢
الإبداع الإلهي: ٢٠٣
الإبستمولوجيا: ١٢١
الاتحاد الأوروبي: ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٥
الأترك: ٢٧٣
الإثنوغرافيا: ٢٧٣
الأحاديث الإسلامية: ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٦١، ١٢٣، ٢٨٨
الأحكام: ٢٤٦
الأحكام الشرعية: ٢٤١
الأحكام الفقهية: ٢٥٨
الأخبار: ٥٣، ٦١
الإخوان المسلمون: ١٠٧، ٢٨١
الأدب: ١٥، ١٧، ٦٩، ٧٩
الأدب الإسلامي: ١٦
الأدب الإنساني: ٢٧٣
- الأدب الديني الإسلامي: ١٢٦
الإدراك الإنساني: ١٥٥
الأديان الإبراهيمية: ٤٢، ١٤٧
الأديان السماوية: ٤٢
الأديان العالمية: ٤٠
الارتباط الوجودي (الإنثولوجي): ١٨٩
الأرثوذكسية: ٤٧، ١١٣، ١١٤، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٧، ١٣٤
الأرثوذكسية الإسلامية: ١٢٦
الإرشاد الديني: ١٤٣، ٢٣٩
الاستبداد السياسي: ٢٩٦
الاستبدادية الفكرية: ٢٩
الاستدلال العقلاني: ٢٤٥
الاستعارة: ٣٨
الاستعمار: ٢٩٤
الإسلام: ٩، ١٠، ١٥، ١٧، ١٨، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤٢، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٣، ٦٦، ٦٨، ٧٢، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩٤، ١٠٥، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ١٢١، ١٢٢

الاعتمادية: ٢٤	١٣١	١٣٠	١٢٩	١٢٨	١٢٦
الأعراف الإسلامية: ٤٩، ٧٢، ٢٩٤	١٣٧	١٣٦	١٣٥	١٣٣	١٣٢
الأعراف العقلانية: ٨٦	١٤٨	١٤٦	١٤٥	١٤٤	١٤٠
الإعلام العالمي: ٢٣	١٩٤	١٧٢	١٥٦	١٥١	١٥٠
الاغتصاب: ٢٥٩	٢١٥	٢١٤	٢١١	٢١٠	٢٠٥
الإغريق: ٥٨، ٧١، ٧٣	٢٦١	٢٥٢	٢٥٠	٢٤٠	٢٣٩
الأفكار الإغريقية: ٩١	٢٧٤	٢٧٣	٢٧٢	٢٧١	٢٦٣
الأفكار السريانية: ٩١	٢٨٢	٢٨٠	٢٧٩	٢٧٧	٢٧٦
الأفكار المسيحية: ٩١	٢٩١	٢٩٠	٢٨٨	٢٨٦	٢٨٣
الأفكار اليهودية: ٩١	٢٩٧	٢٩٦	٢٩٤	٢٩٣	٢٩٢
الأفلاطونية: ٩١، ١٠٣، ١٩٧، ١٩٨	٣١١	٣١٠	٣٠٩	٣٠٨	٣٠٣، ٣٠٢
الاقتراع العام: ٢٨٧					الإسلام التاريخي: ٢٩٦
الاقتصاد: ٣١، ٣٢					الإسلام الراديكالي: ٢٨١
الأقليات العرقية - الثقافية: ٢٨٢					الإسلام السياسي: ٢٨١
الاكتفاء الذاتي: ٢٨					الإسلام الكلاسيكي: ٢٩٧، ٢٩٨
الإكليروس: ٣٩، ٢٨٩					الإسلام المعاصر: ٢٦٩، ٣٠٠
الألسنية: ٢٧٠					الإسلام الناشئ: ٢٩٧
الألوهية: ٩٢					الإسلاميون: ٢٧٩، ٢٨٤
الإمامة الزارية: ١٦٨					الإسماعيلية: ١٠، ١٥٤
الامبراطورية الإسلامية: ٦٥، ٦٩، ٣٠١	١٤٢	١٤١	١٣٢	٩٤	الإسماعيليون: ٩٤، ١٣٢، ١٤١، ١٤٢
الامبراطورية الإيرانية: ٢١٩	١٤٨	١٤٧	١٤٦	١٤٥	١٤٣
الامبراطورية الرومانية: ٥٥	١٥٩	١٥٦	١٥١	١٥٠	١٤٩
الامبراطورية الساسانية: ٢١٩	١٦٥	١٦٤	١٦٣	١٦٢	١٦١
الامبراطورية العثمانية: ٢٢٢، ٢٩١	١٩٤	١٨٩	١٧٤	١٧١	١٦٧
الامبريالية: ٣٢، ٢٩٤					الاشتراكية: ٢٨
الأمة الإسلامية: ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٤٩					الاشتراكية العلمية: ٣٠٩
٩٠، ١٤٤، ١٥١					الأشكال الاجتماعية: ٢٧
الأمة العلمانية: ٢٦٢					الإصلاح الديني: ٣٩
الأمثال: ٣٨					الأصول: ٢٤٦
الإمكانات التربوية: ٢٩١					الأصولية: ٢٨، ٢٩، ٨٥
الإمكانات الثقافية: ٢٩١					الأصولية الإسلامية: ٢٨
الأمر الثقافية: ٢٦					الأصوليون: ٢٣٠، ٢٨٠

- الأمور الدنيوية - العلمية : ٤٦
 الأمور الدينية : ٢٦
 الأمويون : ١٤٤
 الأميركيون : ٢٠٤
 الأناجيل : ٢٧٩ ، ٢٩٩
 الانتخابات : ٩٠
 الأنثروبولوجي : ٢٧٥
 الأنثروبولوجيا : ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٧٣
 الأنثروبولوجيا الاجتماعية : ٢٧٠ ، ٢٧١
 الأنثروبولوجيا الثقافية : ٢٧١
 أنساب العرب : ٥٢
 الإنسان : ٢٤ ، ٢٩ ، ٢٣٧ ، ٢٥١ ، ٢٧٠ ، ٢٨٥
 الأنطولوجيا : ٢٧٦
 الأنظمة السياسية الحكومية : ٣٠١
 أهل البيت : ٣٤ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٩٠ ، ١٥٠ ، ١٦٢ ، ١٩١ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٣٩
 الأوروبيون : ٢٠٤ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥
 الأيديولوجيا : ٢٨ ، ٢٩ ، ٢٣٦
 الأيديولوجيا الاشتراكية - الشيوعية : ٢٩٥
 الأيديولوجيا السياسية : ٢٣٥
 الأيديولوجيات الديكتاتورية : ٢٨
 الأيديولوجيات العلمانية : ٢٨٢
 الإيرانيون : ٢٢١
 الإيمان : ١٠ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٢
 التتر : ١٩٢ ، ١٩٥ ، ٢٧٥ ، ٢٧٩ ، ٢٨٧
 التجارة : ٢٦
 التحذارات اللاهوتية : ١٢٩
 التحذارات المسيحية - اليهودية : ١٤٥
 التحذارية الإسلامية : ٨٥ ، ١٠٠ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٧ ، ١٣٨
 البناء الحضاري الإسلامي : ٦٣
 البناء الوطني : ٢٦٣
 البنية الاجتماعية : ٣٧
 البنية الأسطورية : ٢٨٤
 البنية السيكلوجية : ٢٧٧
 البوذيون : ٨١
 البوذيون : ٢٨٩
 «بيت الحكمة» : ٥٩
 البيداغوجية : ٢٨٦
 البيروقراطيون : ٦١
 البيولوجيا : ٢٧٠
 التأمل : ٢٩٨
 التأورب : ١٠٨
 التأويل : ١٤٥ ، ١٥٦ ، ١٩٦ ، ٢٨٨
 التأويل الباطني : ١٤٥
 التابعة : ٢٤
 التاريخ : ٢٣ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٨٥
 تاريخ الأديان : ٨٦ ، ١٥٦ ، ٢٧٥
 التاريخ الإسلامي : ٣٤ ، ٦٥ ، ١١٦ ، ٢٠٣
 تاريخ الإنسانية : ٢١ ، ٣٩
 التاريخ البشري : ٣٦
 التاريخ الحديث : ٢٦ ، ٢٨ ، ٤٢
 التاريخ الحياتي : ٢٣ ، ٢٤
 تاريخ الكون : ٣٦ ، ٣٧
 التاريخ المعاصر : ٣٥
 التتر : ٢٢٢
 البحث الديني : ١٨٥
 البحث العلمي : ٢٦٢ ، ٢٦٦
 البروتستانت : ٨٧
 البروليتاريا : ٢٩٤

- التحدارية الألفية: ٩٠
تحدارية الحكمة الجديدة: ١٠٤، ١٠٥
التحدارية الدينية: ٨٤، ١٢١
التحدارية السنية: ١١٤، ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٢١، ١٣٢
التحدارية الشيعية: ١١٥، ١٢١، ١٤٢
التحدارية الصوفية: ٩٥، ١٣٩
التحدارية العقلانية: ٨٣، ٨٤، ٨٩، ٩٠، ٩٧، ٩٩، ١٠١، ١٠٣
التحدارية الفلسفية: ١٠٠
التحدارية اللاهوتية: ٩٥
التحديث: ٢٠٥
التخيل: ٨٩
التخيل الاجتماعي: ٢٨٥، ٢٩٠
التدريب العقلاني: ٢٣٠
التدوين: ٣٠١
التراث الإبراهيمي: ٤٢
التراث الأدبي: ١٥٢، ١٦٥
التراث الإسلامي: ٣١
التراث الديني الإسلامي: ٩
التراث العبري: ٢٨٦
التراث الفلسفي الكلاسيكي: ٣٩
التراث الكلاسيكي: ٥٨
التراجم الدينية: ١٧٤
التربية: ٢٥، ٢٧، ٢٩٥، ٣١٣
الترجمة: ٥٦، ٦٧
التركمان: ٢٢٢
التسامح الديني: ٨٧
التشريع: ١١٩، ١٢٠، ١٤٢
التشريع الإسلامي: ٥٠، ١٢٤، ١٢٩
١٤٣، ١٣٢
التشريع الإسماعيلي: ١٦٠
- التشريع القانوني: ١٣٥، ١٦٢
التشريعات الدينية: ١٤٥
التشريعات السماوية: ٩٤، ٩٥
التشريعات القانونية: ٢٢٨
التشيع: ١٨، ١٣٣
التصوف: ١٦، ٩٣، ١٠٣، ١٣٦، ١٧١، ١٧٣، ١٩٩، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٨
٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٦
التضامن الاجتماعي: ٢٨
التضليل الفكري: ١١٢
التطرف: ١٠٨
التعاليم الإسلامية: ٩، ٣٣، ١٤٠
التعاليم المسيحية: ٣٥
التعددية: ٣٦
التعددية العقائدية: ٢٩٢، ٣١٢
التعصب الذكوري: ٢٤٤
التعليم: ٢٤، ٦١، ٢٧١، ٢٩٥، ٣١٣
التعليم الشعبي: ٢٢٣
التعليم الفلسفي: ٢٦٨
التعليم اللاهوتي: ١٤٢
التفاوت الاجتماعي: ٢٩٨
التفاوت الاقتصادي: ٢٩٨
التفسير: ١٢٤
التقاليد: ٢٢، ٢٣، ٢٥
التقاليد الإغريقية: ٩٣
التقاليد الدينية: ٨٦
التقاليد المسيحية: ٩٣
التقسيم السياسي - المانوي: ٢٩٤
التكنولوجيا: ٦٨، ٧٠، ٧٧، ٢٩١
التلقين: ٤٠
التنجيم: ٥٦، ٥٨، ٥٩
التنزيل: ١٤٥، ٢٩٨

- التوتاليتارية: ٢٦٤
التوجه الإنساني: ٢٩٢
التوحيد: ١٩٦
التوراة: ٢٧٩
التوسع الاقتصادي: ٢٦٦
التوسع العربي - الإسلامي: ٣٣
الثقافات الأوروبية: ٢٦٣
الثقافة: ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٣٠، ٤٠، ٨٥، ٢٨٩
الثقافة الأجنبية: ٦٧
الثقافة الإسلامية: ١٠، ٤٥، ٢١٤، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٥٨، ٣٠٢
الثقافة الأوروبية: ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩
الثقافة الدينية: ٢٧١
الثقافة العربية: ٢٥٠
الثقافة الغربية: ١٠٧
الثقافة الهندية - الإسلامية: ١٦
الثواب: ١٠٠
الثورة الإسلامية: ١٠٢، ٢٦٤، ٢٩٤، ٣٠١، ٣٠٠
الثورة الصناعية: ٢٦، ٢٦٥
الثورة الفرنسية: ٢٦٨، ٣٠١
الثورة الفكرية: ٣٩
الشيولوجيا: ١٠١، ١١٩، ١٢٤، ١٤٤، ٢٧٦
الشيولوجيا الإسماعيلية: ١٥٤، ١٥٧
الشيولوجيا الإمامية: ٢٢٦
الشيولوجيا الشيعية: ٢٣٦
الشيولوجيا الفلسفية: ١٥٤، ١٩٨
الشيولوجيون المسلمون: ١٥٣، ١٨٦
الجبالية الإسلامية: ٩٣، ١٠٩، ١٦٢
الجبالية النزارية: ١٦٩
الجدلية الاجتماعية: ٢٨٤
الجزية: ٥٠
الجماعات الدينية: ٢٦٩
الجماعات المسلمة: ٤٩
الجماعات اليهودية: ٢٨٦
الجماعة: ٤٦، ١٢٠، ١٣٩
جمهورية الوسائل: ٨٧
الجمهورية الفرنسية الثالثة: ١٨٢
الجنانات: ١٧٣
الجهاد: ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٣٠٢، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٣
الجهاد الإسلامي: ٢٧٦
الجهد: ٢٥
الجيش: ٢٩٢
الحب: ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٧
الحب الصوفي: ٢٠٩
الحج: ١٩٥، ٢٥١
الحجاز: ١٥٠، ٢٢٠
الحدائث: ٢٧، ٤٢، ٤٣، ٧٩، ٨٠، ١١٠، ٢٦٢، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٧
الحدائث الإسلامية: ٢٨٠
الحدائث العقلانية: ٢٧٦
الحدائث الفكرية: ٢٩٤
الحدائث المادية: ٢٧٢
الحرب الأهلية (الجزائر): ٣٠٣
الحرب الباردة: ٢٦٤

الحمل : ٢٥٩	حرب الخليج : ٢٧٢
الحنبلية : ١٢٩	الحرب العالمية الثانية : ٢٧١
الحنفية : ١٢٩	الحرب المقدسة : ٢٧٢ ، ٢٧٧
الحياة السياسية : ٤٦	الحركات الإسلامية : ١١٣ ، ٢٦٩ ، ٢٩٥
الحياة العقلانية : ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٦٠ ، ٦٢	الحركات الأصولية : ٢٧٣
الحياة الفكرية الإسلامية : ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٩	الحركة الإحيائية : ١٤٠
٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٩	الحركة الإسماعيلية : ١٥٠
٦٢	حركة التنوير : ٢٦٢
	الحركة السلفية : ١٢٩
المخرافات الشيعية : ٣١٢	الحركة الطيبية : ١٦٥
الخط العربي : ٦١ ، ٦٢	الحركة اللاهوتية : ٩٣
الخط الكوفي : ٦١	الحركة الظاهرية : ١٢٩
الخطاب الإسلامي : ٢٦٨ ، ٢٩٤	الحروب الدينية : ٨٧
الخطاب الثوري : ٣٠٢	الحريات الاجتماعية : ٢٩١
الخطاب القرآني : ٢٩٨	الحريات السياسية : ٢٩١
الخلافة : ٤٥ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ١٣٢ ، ١٤٣ ، ٣٠١	الحرية : ٤١ ، ٢٨٥
الخلافة السنية : ٣٩	الحضارة : ٦١ ، ٢٢
الخلافة العباسية : ٩٢	الحضارة الإسلامية : ٩ ، ١٧ ، ٣٠ ، ١٥٢
الخلافة الفاطمية : ١٦٣	الحضارة الإغريقية : ٣٤ ، ٣٧
الخلفاء الراشدين : ٤٧	الحضارة الإيرانية : ١٧٥
الخلفاء العباسيون : ٢٩٨	الحضارة الحديثة : ٣٠
الخوارج : ١٨٩	الحضارة العقلانية : ٧٩
	الحقبة الأموية : ٤٧
الدراسات الإسلامية : ١٦ ، ٢٧٢	الحقبة العباسية : ٤٨
الدراسات الحسابية : ٩٢	حقوق الإنسان : ١٧٩ ، ٣١١
الدراسات الفقهية الإسلامية : ٢٤٤ ، ٢٤٥	الحكام : ٢٦
٢٥٩	الحكايات : ٣٨
الدراسات الفيزيائية : ٩٢	الحكم الإسلامي : ٣٣
الدراسات القرآنية : ١٨	الحكم السياسي : ٤٩
الدراسة : ٢٤	الحكم العربي - الإسلامي : ٣٣
الدراسة اللاهوتية : ٢٧	الحكم القرآني : ٢٥٨
	الحكمة الإغريقية : ١٥٣

الدعاة الإيرانيون: ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٧	الدين العقائدي: ٣٦
الدعوة الإسماعيلية: ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨	الديون: ٢٥٩
الدعوة الرسولية: ١٠٩	الذاكرة: ٨٩
الدعوة الفاطمية: ١٥٨	
الدواوين الشعرية: ٥٣	الرأسماليون البورجوازيون: ٢٦٤
الدواوين: ٦٢	الرأي العام الفرنسي: ٨٧
الدولة الإسلامية: ٥٥	الراдикаلية الإسلامية: ٢٨١
الدولة الحزبية - الوطنية: ٢٩٨	الراдикаلية العقلانية: ٢٩٤
الدولة العثمانية: ٢٩٢	«رجال الرسائل»: ٨٨
الدولة العلمانية الليبرالية: ٢٧٥	الرجل: ٢٤٣ ، ٢٥٣ ، ٢٥٧
الدولة الفاطمية: ١٥٠	الرضى الاجتماعي: ٢٦
دولة القانون: ٢٦٢	الرغبة: ٤١
الدولة النزارية: ١٦٥ ، ١٧١	الرموز: ٣٨
الديالكتيكية التاريخية: ٢٨٤	الرموز القانونية: ٣٠١
الديالكتيكية العالمية: ٢٩١	الروايات: ٣٨
الديالكتيكية المحلية: ٢٩١	الرؤية الكانطية: ١٠٩
الديانة الإسلامية: ١٤٧	الرؤية الميتافيزيقية: ٣٠٠
الديانة المسيحية: ٦٦ ، ٨١ ، ٩١	
الديانة اليهودية: ٨١ ، ١٤٧	الزرادشتية: ١٤٧
الديكتاتورية: ٢٩	الزكاة: ٧٦ ، ١٩٥
الديموغرافيا: ٢٩٨ ، ٣١٣	الزنا: ١٩٥ ، ٢٥٩
الديموقراطية: ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٢ ، ٢٧٩ ، ٢٨٧	الزندقة: ٢٢٤
الديموقراطية الروحانية: ١١١	الزواج: ٢٥٩
الديموقراطية الفرنسية: ٢٦٨	السائنت: ١٧٣ ، ١٧٤
الديموقراطية الليبرالية: ٢٦٢	السرقه: ١٩٥
الدين: ١٠ ، ٣٩ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١٤٦	السلاجقة الأتراك: ١٦٥ ، ٢٨٩
١٩٣ ، ٢٠٦ ، ٢٩٠	السلطة: ١١٢ ، ٢٧٠ ، ٢٨٩ ، ٢٩٧ ، ٣٠٠
الدين الإسلامي: ٩ ، ١٧ ، ٤٨ ، ٧١	السلطة الدينية: ١٤٣
الدين الروحي: ٣٦	السلطة السياسية: ٣١٣
	سلطة الكنيسة: ٣٩

- السلطة اللاهوتية: ١١٦
السلطة المركزية: ٤٩
السلطنة العثمانية: ٣٠١
السلع الاستهلاكية: ٢٦٩
السنة: ٣٤، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ١١٦، ١٢٢، ١٥١، ١٦٩، ١٧١، ٢٢٢، ٢٢٨
٢٣٧، ٢٤٥، ٢٤٨
السوثريولوجي: ١٤٩
السومئات: ٢٠٨
السيادة: ٣٣، ٣٠٤
السيادة الإسلامية: ٣٧
السيادة الشعبية: ٢٦٥
السيمولوجيا: ٢٧٠
السينما: ٢٦
الشافعية: ١٢٩
الشرع الإسلامي: ٦٠
الشرعية السياسية - الدينية: ٢٨٩
الشرعية الإسلامية: ٩٧، ١١٢، ١٢٥، ١٩٦
الشعائر الإسلامية: ٢٤٠
الشعر: ٣٤، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٨، ٦٨، ٧٩، ٨٩، ١١١، ١٩٠، ٢٣١
الشعر السامي: ١٠٩
الشعر الصوفي: ٢٠٦
الشعر العربي: ٥٣، ٦١
الشعر الفارسي: ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٢٧
الشعراء: ٢٦
الشك: ٢٦٧
الشمولية: ٢٩
الشورى: ٩٠
الشيعة: ١٠١، ١٣٢، ١٤١، ١٤٢، ١٤٥، ١٥١، ١٥٤، ١٦٩، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٨
الشيعة الاثنا عشرية: ١٢٢، ١٣٠، ١٣٢
١٤٢، ١٧١، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٣
٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٥
الشيعة الإسماعيلية: ١٢٢، ١٣٠
الشيعة الإمامية: ١٤٢، ١٤٣، ٢٢٦
الشيوعية: ٣٠٨
الصحابة: ٣٦
صراع الطبقات: ٢٦٦
الصفوية: ٢١٩
الصفويون: ٢١٦، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣
٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٦
الصلاة: ٧٦، ٩٦، ١٢١، ١٩٥، ٢٤٧
الصناعة: ٢٦
صناعة الورق: ٦٣
الصوفية: ٢١٥
الصوفيون: ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢١٥
الطوباوية الإسلامية: ٢٨٢
العالم الإسلامي: ١٧، ٢١، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٦٢، ٦٧، ٦٩، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٨، ٧٩، ١٠٤، ١٠٥، ١١١، ١٣٨، ١٤٤، ٢٠٣، ٢١١، ٢١٣، ٢٦٠، ٢٧٣
عالم الإنترنت: ٣٠٢
العالم الثالث: ٢٧، ٢٨، ٢٩٦
العالم الحديث: ٢٦، ٤٢
عالم الطبيعة: ١٨٩
العالم العربي: ١٠٦

- العالم الغربي: ٢٦
العالم الفيزيقي: ١٩٧، ١٩٢
العالم الكلاسيكي: ٥٨
العالم المادي: ١٩٢
العباسيون: ٩٨
العدالة: ٢٨
العدالة الاجتماعية: ٢٧٩، ٣٠٩
العدالة الإلهية: ٩٠، ٩١
العرب: ٤٨، ٥١، ٥٢
العُرف: ٣١
العُرف التقليدي: ٣١
العُرف العقائدي: ١٣٤
العرفانية: ١٢٠، ١٩٩
العزل الجنسي: ٢٤٢
عصر الانحطاط: ٢٩١
عصر التحرر: ٢٩٣
عصر التنوير: ٣٤، ٣٩، ٤٠، ٨٥، ٢٧٣، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٩، ٣١٢
العصر الحديث: ٣٩
العصر العباسي: ٥٤
العصر الفاطمي: ١٤١، ١٦٦
العصر الكلاسيكي: ٢٨٠، ٢٩٢
عصر النهضة: ١١٠
العصور الإسلامية: ٥٠، ٥٥
العقاب: ١٠٠
العقائد الأصولية: ٢٩٠
العقائد الدينية: ٩٨، ٢٨٧
العقائد الكوزمولوجية: ١٥٣
عقد الزواج: ٣١
العقل: ٣٦، ٣٧، ٨٩، ٩٥، ٩٦، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧
العقل البشري: ١٨٨
العقل الديني: ٣٠٥
العقل السياسي: ٢٦٨
العقلانية: ٣٧، ٣٨، ٦٢، ٨٥، ٩٥، ٩٦
العقلانية الإسلامية: ٩٥
العقلانيون: ٨٩
العقلنة: ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ١٢٠
العقلنة الأوروبية: ٨٦
العقيدة الإسلامية: ١١٩، ١٢٠
العقيدة الإسماعيلية: ١٥٤، ١٥٩، ١٧٢
١٨٥، ١٧٤
العقيدة التوحيدية: ٣٤
العقيدة الثيولوجية: ١٦٩
العقيدة السنية: ١١٣
العقيدة الشيعية: ١١٣، ١٦٦
العقيدة الكونية: ١٤٧، ١٤٩
العلم: ٢٧، ١٠٩، ٢٩١
علم الاجتماع: ٢٧٣
علم الأخلاق: ١٠٣
العلم الإسلامي: ٨٠
علم الأنساب: ٥١، ٥٢، ٥٤
علم الإنسان: ٢٦٩، ٢٨٥
علم التأريخ: ٢٩٠
علم التاريخ: ٥٣، ٥٦، ٢٧٣، ٢٧٤
علم التدوين: ١٤٢
علم التفسير: ٥٦
العلم التنزيلي: ٢٥٧، ٢٥٩
العلم الحديث: ٣٩، ٢٢٩
علم الحساب: ٥٨، ٩٢
علم الرياضيات: ٥٨، ٦٥، ٧٠، ٧٢

العلوم الإيجابية: ٨٥	٨٤، ٨٥، ٩٢، ١٠٩، ١٨٣
العلوم البيولوجية: ٢٧٨	علم السمبوتكس: ٢٩٧
العلوم الثيولوجية: ١٥٢، ١٨٠	علم الصرف: ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٦
العلوم الحديثة: ٨١	٦٢، ٧٢
العلوم الدنيوية: ٩٢	علم الطب: ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٥، ٧٠
العلوم السياسية: ٢٧٢	٧٢، ٧٤، ٩٢، ٩٦
العلوم الطبيعية: ١٧	العلم العقلاني: ٩٦
العلوم الفقهية: ١٤٠	علم الفلك: ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٥، ٧٠
العلوم المالية: ١٨٠	علم الفيزياء: ٨٥، ٩٦
العلوم المنطقية - العقلانية: ٣٠٤	علم الكلام: ٩٥، ١٠١، ١٢٤، ١٢٥
العمل: ٢٥، ٢٦	١٣٣، ١٥٦، ١٦٣، ٢١١، ٢٢٦
العناية الإلهية: ٣٥	٢٨٩، ٣٠١
العنف: ٢٧٢، ٢٩٨	علم الكونيات: ١٥٣
العنف القانوني: ٢٦٦	علم اللاهوت: ١٢، ١٧، ١٨، ١٠١
العنف المادي: ٢٧٢	١٤١
العهد الإسكاثولوجي: ١٤٩	علم اللغات: ٢٨٦
العهد الإسلامي: ١٤٨	علم النحو: ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥
العهد العباسي: ٥٨	٥٦، ٦٢، ٧٢
العهد الفاطمي: ١٥٣، ١٥٧، ١٥٩	علم النفس: ٢٧٠، ٢٧٣
١٦٢، ١٨٩	علم الوجود: ٢٩٠
العهد الكلاسيكي: ٣١٣	العلماء: ٢٦
العولمة: ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٥	العلمانية: ٦٧، ٢٦٨
٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢	العلوم: ٢٦، ٧٧، ٧٩، ٨٣، ٩٢، ٩٤
٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠	٩٥
٢٨١، ٣٠٢، ٣٠٣	العلوم الاجتماعية: ٢٧٨، ٢٩٠، ٢٩١
العولمة الاقتصادية: ٢٧٠	٢٩٥
العولمة التكنولوجية: ٢٧٠	العلوم الأجنبية: ٥٩
العولمة المالية: ٢٧٠	علوم الأحياء: ٩٢
	العلوم الإسلامية: ٥٠، ٥٦، ٥٧، ٥٩
الغناء: ٥٣	٦٠، ٦٣، ٧٢، ٧٩، ٨٠، ٨٢
الفاطميون: ١٤٩، ١٥١، ١٥٣، ١٦٠	العلوم الإغريقية: ١٨٠
	العلوم الإنسانية: ٣١١

الفكر الصوفي: ١٧	١٦٦، ١٦٥، ١٦١
الفكر العرفاني: ١٤٧	الفتاوى: ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٥١
الفكر الفلسفي: ٩١، ١٠٦، ١٥٦، ٢٧٠، ٣١٠	٢٥٩، ٢٥٧
الفكر اللاهوتي: ٩٠، ٢٧٥	الفتنة: ٢٧٤
الفكر المعتزلي: ١٠١	الفتوحات الإسلامية: ٥٢، ٥٣، ٥٤
الفكر النزاري الإسماعيلي: ١٧٠	الفرد: ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٤٠، ٤١
الفكر اليوناني: ٧٣	الفرق الشيعية: ٢٨٩
الفلاسفة: ٢٦، ٣٧، ٣٨، ١٢١، ١٣١، ١٨٦، ١٣٤	الفرنكولار: ٣٩
الفلسفة: ١٧، ٣٤، ٣٧، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٣، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٩٢، ١٠٠، ١٠٣، ١٤٢، ١٥٢، ٢٠٧، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٦٩	الفروع: ٢٤٦
الفلسفة الإسلامية: ١٢، ١٤، ١٥، ١٨، ٩٥، ٩٦، ١٠٢، ١٥٣، ١٥٨	الفساد: ٢٧٤
الفلسفة الإسماعيلية: ٩٥، ١٣٢	الفقه: ١٢، ٧٢، ١٢٤، ١٢٩، ١٤٢، ١٥٢، ١٥٩، ٢١٢، ٢٢٩، ٢٣٢
الفلسفة الإشرافية: ٧٩	٢٣٩، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٠، ٢٨٠، ٢٩٠
الفلسفة الإغريقية: ٣٦، ٣٧، ٤٠، ٧٢، ٧٥	الفقه الإسلامي: ٥٦، ٨٠، ١٢٤، ١٢٥، ٢١١، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٤
الفلسفة الأفلاطونية: ٩٥، ١٥٣	٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٠
الفلسفة السياسية: ٢٨٧، ٢٨١	الفقه الحنفي: ٢٩٢
الفن: ٢٧، ٣٠	الفقه الشيعي: ٢٣٨
فن الطباعة: ٦٢	فقه اللغة: ٢٩٣، ٣٠٧
الفن المعماري: ٢٩٢	الفقهاء المسلمون: ٢٣٨
الفنون الجميلة: ٣٠	الفكر: ٣٦، ٣٧
القانون: ١٧، ٣٣، ٦٠، ١١٩، ١٢٠، ١٢٤	الفكر الإسلامي: ٣٠، ٤٣، ٥٦، ٩٢، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ٢٠٧، ٢٥٧، ٢٩٠، ٣٠٢، ٣١٢
القانون الإسلامي: ١٢، ١٨	الفكر الإسماعيلي: ١٤١، ١٥٣، ١٧٣
القانون الإلهي: ٢٦٣، ٣٠٠، ٣٠٩	الفكر الإغريقي: ٥٨، ٧٣، ١٠٣
	الفكر الأوروبي: ١٠٨
	الفكر الثيولوجي: ٣١١
	الفكر الحديث: ١٠٩
	الفكر الديني: ٩٠، ١٠٨
	الفكر السياسي: ٢٦٨
	الفكر الشيعي: ١٤٢، ١٥٢

- القانون اللاهوتي المسيحي: ١١٥
القتل: ١٩٥
القدرة الإلهية: ٩٧، ٩٥
القرآن الكريم: ٣٥، ٣٦، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٦، ٦١، ٦٢، ٧٢، ٨٠، ٩١، ١١٦، ١١٩، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٤٠، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ٢٣٧، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٨٦، ٣٠٠، ٣٠٦، ٣٠٧
القضاء والقدر: ٣٥، ١٥٣
القوانين الثيولوجية: ٣٠١
القومية: ٢٨
القيادة: ٤٦، ٤٨
القيم الحضارية: ٢٤٣
القيم الدينية: ٢٩٦
القيم المثالية: ٣١
الكاثوليك: ٨٧
الكاثوليكية الرومانية: ١١٨
الكاريزما: ١٢٠، ١٢١، ١٢٢
الكتاب: ٢٦
الكتاب المقدس: ٣٤، ٣٩، ٩٠، ٩١، ١٢٠، ١٢٢، ٢٨٦
الكتابات التاريخية: ٥٣، ٢٩٠
الكتابات الصوفية: ٢١٠
الكتابات النقدية: ٢٩٠
الكتابة: ٦٢
كتابة التاريخ: ٥٣
الكتب الدينية: ٣٩
الكرامة الإنسانية: ٢٧٩
الكنيسة الكاثوليكية: ٨٧، ٨٨، ٨٩
الكهنة: ٢٦
الكهنوت الجديد: ٨٧
الكوزمولوجيا: ١٤٩، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧
الكون: ٢٩، ٣٥، ٣٦، ١٨٩، ١٩١، ٢٦٢
اللاهوت: ٦٥، ٩٥، ١١٥، ٢١١، ٢٨٣
اللاهوت الإسلامي: ١٢٥
اللاهوت البروتستانتي: ٤٢
اللاهوتية الإسلامية: ٤٢
اللاهوتية السياسية: ٣٧
اللغات الإسلامية: ٧٩، ٨٠
اللغة الآرامية: ٢٨٦
اللغة الإغريقية: ٥٦، ٩٢، ٢٨٦
اللغة الإنكليزية: ٥٥
اللغة التركية: ٢٠٩، ٢٢٢
اللغة الرمزية: ٣٦، ٣٨
اللغة السريانية: ٥٧، ٦٧، ٩٠
اللغة العربية: ١٨، ٥٠، ٥٧، ٥٨، ٦٢، ٦٧، ٨٠، ١٥٣، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢١١
٢٢٩، ٢٣١، ٢٩٢، ٢٩٣
اللغة العقائدية الدينية: ٣٦
اللغة الفارسية: ١٦٦، ١٧٣، ١٧٩، ٢٠٩
٢١١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣١
اللغة الفقهية: ٢٤٢
اللغة اليونانية: ٢٧١
الليبرالية: ٢٦٤، ٣٠٨
الماركسية: ٨٨
المالكية: ١٢٩
المانوية: ١٤٧
الماورائيات: ٣٥، ١٠٤، ١٨٥

المبادئ الأخلاقية: ٢٩	المجتمعات اليهودية: ٣٥
المبادئ الإسلامية: ٨١	المدارس الإسلامية: ١٧٨
المتصرفون: ٩٥، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧	المدارس التقنية: ٢٦٨
٢٠٩، ٢٠٨	المدارس الثانوية: ٢٦٨
المجتمع: ١٠، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨	المدارس الدينية: ٢٧، ١١٨، ٢٦٠
٣١، ٣٢، ٣٣، ٤٠، ٤١، ٤٦، ٨٤	المدارس اللاهوتية: ٨٣
٨٧، ٨٨، ٩٣، ١٠٢، ١٠٦، ١١٤	المدرسة: ٢٤، ٢٥، ٦٠
١١٨، ١٢١، ١٢٢، ٢٧٠	المدرسة الأفلاطونية: ٩١، ٩٢، ١٥٣
المجتمع الإسلامي: ٩٠، ٩٢، ١٠٤	المدرسة العامة: ٢٤
١٠٨، ١١٤، ٢٤٤، ٢٥٩	المدرسة اللاهوتية السنية: ٩٣
المجتمع الإغريقي: ٣٧	مدرسة المعتزلة: ٩٣
المجتمع الإنساني: ٣٨، ٢٩٦	المدنس: ٢٧٨
المجتمع البشري: ٢٦، ٣٧، ٢٩١	المدينة المتوسطة: ٣٠٤
المجتمع الديمقراطي: ٢٦٧، ٢٨٨	المدينة الفاضلة: ٢٨٢
المجتمع الديني: ٨٤، ٨٦، ١٠٠، ١٠٥	المديونية: ٢٧٧
المجتمع الذكوري: ٢٥٠	المذاهب الدينية: ٨٥
المجتمع الشيعي: ٢٢٩	المذهب الإنساني: ٢٧١
المجتمع العربي: ٥٠، ٥٢	المذهب البهائي: ١٢٨
المجتمع الكنسي: ١١٥	مذهب الشافعية: ٢٢١
المجتمع اللاديني: ١٠٠	المرأة: ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٩
المجتمع الهندوسي: ١٧٤	٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤
المجتمعات الإسلامية: ٢٧، ٣٤، ٣٥	٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠
٤٧، ٥٢، ٦٦، ٢٤٢، ٢٥١، ٢٥٢	المرتدون: ١١٤
٢٥٦	المرجعية الشرعية: ٣٨
المجتمعات الإقليمية: ٢٨٢	المسارح: ٢٦، ٢٧
المجتمعات الإنسانية: ٤٧	المساواة: ٢٦٧
المجتمعات البشرية: ٢٨٠، ٣٠٣	المستشرقون: ٢١٥، ٢٨٠، ٢٩٠
المجتمعات الرفيعة: ٢٩٤	المستشرقون الغربيون: ٣٤
المجتمعات المتقدمة: ٢٧٤	المستعلون: ١٦٥
المجتمعات المدنية: ٢٦٦	المسرح: ٥٨
المجتمعات المسيحية: ٣٥	المسلك الإقتصادي: ٣٢
المجتمعات النامية: ٢٧٤	المسلكية الإسلامية: ٣١

- المسلمون: ٩، ٤٢، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٤٩،
٥١، ٥٢، ٥٧، ٥٨، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨،
٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٧٧، ٨٠، ٨١،
٨٣، ٩٠، ٩١، ٩٤، ١٠٢، ١٠٨، ١٠٩،
١١٠، ١١١، ١١٤، ١١٦، ١١٨، ١٢١،
١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٣٠، ١٣٨،
١٣٩، ١٤٠، ١٥٣، ١٦٣، ١٦٩، ٢٠٠،
٢٠٧، ٢١٣، ٢١٦، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٤٢،
٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٨، ٢٥٩،
٢٧٣، ٢٧٦، ٢٩٣
- المسيحية: ١١٥، ١٢١، ٢٨١
المسيحية البروتستانتية: ٤٢
المسيحيون: ٥٧، ٩٠، ٩١
المصادر التاريخية: ٣٤
المعاهد الدينية: ٨٥
المعتزلة: ١٢٢، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤
المعتقدات الأرثوذكسية: ١٣١
المعتقدات الإسلامية: ١١٦، ١١٧
المعتقدات التوحيدية: ٣٥
المعتقدات الدوغماتية: ٨٦
المعتقدات الدينية: ٣١، ٦٦، ٨٦، ٩٥،
١٤٧، ١٧٤
المعتقدات السنية: ١١٨
المعتقدات المسيحية: ٣٥
المعجم النقدي: ٨٦
المعرفة: ٥٩، ٩٣، ٩٥، ٢٠٥
المعرفة الإستمولوجية: ٢٤٥
المعرفة الذكورية: ٢٣٧
المعرفة الروحية: ١٣٤
المعرفة الصوفية: ١٢٠، ١٣٤
المعلوماتية: ٢٧٢
المعونة الإنسانية: ٢٦٤
- المغول: ١٧١، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٤
المقدس: ٢٧٨
المكتبة الإسلامية: ١٢٩، ٢١١
المكتبيون: ٦١
الملكية المطلقة: ٨٧
المنطق: ٥٩
المنهج: ٣٠، ٣٢، ٣٣
المنهج الإخباري: ٢٣٠
المنهج التعليمي: ٢٥
المنهج العقلاني: ٨٦، ١٤٠، ١٥٤
المواد الخام: ٢٦٥
الموروث الإسلامي: ٢٦١
المؤسسات الاقتصادية: ٢٦٩
المؤسسات الإكليريكية: ٣٠١
المؤسسات الحقوقية - القضائية: ٢٩٣
المؤسسات السياسية: ٢٦٩، ٢٩٣
المؤسسات المالية: ٢٦٩
موسوعة التشامبرز: ٨٩
الموسوعة الفرنسية: ٨٨
الموسيقى: ٢٦، ٢٧، ٩٦
الموضوعات: ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٧
المتافيزيقا: ١٤٩
المتافيزيقا الكلاسيكية: ٢٧٠
الميثولوجيا: ٢٩٩
الناخب: ٢٨٨
النوبة: ٩٤، ٩٥، ٩٧
النثر الفارسي: ١٨٠
النزاريون: ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠،
١٧١
النزاريون الإسماعيليون: ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨
النزاريون السورويون: ١٧٣

الهرطقة: ١٥٥	النزاريون الفارسيون: ١٧٣
الهندسة الجينية: ٢٧٢	النزعة الإنسانية: ٢٧٣
الهندوس: ٨١	النساء: ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٤٥
الهندوسية: ١٢١	٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣
الهوية الذاتية: ٢٣	٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٣٠٢
الهوية القومية: ٢٧٧	النسبية: ٤٠
الهيراركية: ١٥٦	النصوص الدينية: ٢٧٩
	النظام الاقتصادي: ٢٧٤
الوحدة السياسية: ٤٨	النظام العقائدي: ١١٩، ٢٤٨، ٢٤٩
الوحدة الفكرية: ٣٧	النظام الكهنوتي: ١١٦
الوحي: ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٨	النظام الموضوعي: ٢٥
١٥٦، ١٥٧، ٢٠٥، ٢٩٨	النظام الميتافيزيقي: ١٩٨
الوحي الإلهي: ٨٢، ٩٠، ٩٥، ٣٠١	النظم الدينية: ٢٧٥
ورق البردى: ٦٢	النظم المعرفية: ٢٧٩
وسائل الإعلام: ٢٢	النفس البشرية: ١٩٠، ٢٠٠
الوعي العقلاني: ٢٢	النفط: ٢٨١
الوعي النقدي: ٢٢	النمو الديموغرافي: ٢٨١
الوقت: ٢٣	النموذج التربوي: ٢٥
الوقت التاريخي: ٢٣	النهج الإسلامي: ١٣٥
	النهج الروائي: ١٣٦
اليهود: ٨١	النهج الصوفي: ١٣٣، ٢٠٧
اليوتوبيا الثقافية: ٢٦٨	النهج العقلاني: ٢١٥
	النهضة الأوروبية: ٢٩٣

يشكل كتاب «المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام» الفرصة التي سنحت لعدد من العلماء والمفكرين الرواد، للتمعن في الدور الذي يلعبه كل من العقل والفكر في تطوير العالم الإسلامي، ليصبح موطئاً إحدى أهم الحضارات، ويغطي عدداً كبيراً من المواضيع منذ بدايات الإسلام وحتى وقتنا الحاضر. وقد ساهم كل من عزيز إسماعيل وهيو كنيدي وأوليفر ليمن ومحسن مهدي بشكل خاص في الكشف عن أهمية الحياة الفكرية بالنسبة إلى المسلمين، وتحليل القوى الداخلية والخارجية المختلفة، من سياسية ودينية وفلسفية وعلمية، التي أدت إلى نشوء العلوم الفكرية في القرون المبكرة للإسلام.

كما يركز كل من نورمان كالدر وفرهاد دفترى وأليس سي هنسبرغر وآن ماري شيميل على تطور التحولات الفكرية في مختلف المجتمعات الإسلامية عبر العصور الوسطى. ويتناول جان كوبر وعبد العزيز ساشدينا ومحمد أركون العصور الحديثة للإسلام، فيقارنون بين العلاقة التي تربط السلطة السياسية والدينية من جهة، والحياة الاجتماعية والفكرية للمسلمين من جهة أخرى.

يسلط جميع المحاضرين المساهمين في هذا العمل الضوء على الدور الأساسي للفكر والعقل في تشكيل الثقافات الإسلامية، وعلاقته بالعالم الإسلامي اليوم. ولا يسعى هذا الكتاب في ذلك إلى تعزيز فهم أفضل للإسلام فحسب، بل يشجع أيضاً على المزيد من المناقشات حول التحديات التي يواجهها العالم الإسلامي مع دخوله عصراً جديداً من التغير لم يسبق له مثيل في التاريخ.

ISBN 1 85516 765 4